



Usage des concepts psychanalytiques dans l'étude du monde arabo-musulman: Réflexion Critique

Katia Zakharia

► To cite this version:

Katia Zakharia. Usage des concepts psychanalytiques dans l'étude du monde arabo-musulman: Réflexion Critique . Arabica, 1995. halshs-01270253

HAL Id: halshs-01270253

<https://shs.hal.science/halshs-01270253>

Submitted on 14 Feb 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

MÉTHODES ET DÉBATS

USAGE DES CONCEPTS PSYCHANALYTIQUES DANS L'ÉTUDE DU MONDE ARABO-MUSULMAN

RÉFLEXION CRITIQUE

PAR
KATIA ZAKHARIA
Université Lumière-Lyon 2

Et ils ont mis tes paroles en cage, au service de leur suffisance et ils les
montrent sur les places publiques et ils les chatouillent un peu du fond de
leurs certitudes ...

Rainer Maria Rilke, *Les Carnets de Malte Laurids Brigge*

Ceux qui croient qu'« il n'y a pas d'autre bien que ce qui peut servir à payer le prix pour l'accès au désir »¹ et qui considèrent la psychanalyse avant tout comme une éthique de la parole², savent quels dévoiements subit son discours dans une abondante littérature qui prétend s'en inspirer ou y appartenir. En ce sens, les ouvrages portant sur la culture arabo-musulmane et s'inspirant du discours psychanalytique, trouvent leur place dans un ensemble de vaines publications dont l'examen est une entreprise le plus souvent inutile. Mais ces ouvrages occupent, dans le domaine de la recherche, une place particulière qui justifie le temps que nous consacrerons à en examiner quelques-uns. Présentant un caractère interdisciplinaire, ils prétendent se soustraire aux critiques des psychanalystes au nom des particularités de la culture arabo-musulmane, se soustrayant simultanément aux critiques des arabisants au nom des particularités du discours psychanalytique. Travaillant nous-même dans une perspective inter-disciplinaire qui tisse le domaine des études

¹ Lacan J., *L'Éthique de la Psychanalyse*, Paris, Seuil (Le Champ Freudien), 1986, p. 370-371.

² Parole désigne dans cette perspective la capacité propre à l'espèce humaine d'utiliser le code qui rend possibles communication et information entre les individus de l'espèce (les langues, dans leur prévisibilité systématique) pour produire des effets de vérité et de mensonge. Autrement dit, "parole" sera entendu ici comme : l'imprévisibilité de l'usage singulier que peut faire d'une langue le sujet parlant.

arabes et celui du discours de la psychanalyse, nous établirons que ces documents traitent avec une égale désinvolture les textes psychanalytiques et le patrimoine arabo-musulman³.

Étant dans l'impossibilité de mener, dans le cadre du présent travail, une analyse exhaustive des différents travaux d'inspiration psychanalytique portant sur le monde arabo-musulman, nous avons choisi d'examiner plus particulièrement quelques ouvrages se réclamant d'une application totale ou partielle de la psychanalyse à ce champ d'étude.

Pour constituer un échantillon représentatif d'ouvrages, nous aurions dû idéalement nous arrêter à tous ceux qui, d'inspiration psychanalytique, figurent dans le répertoire bibliographique proposé par Aline Tauzin et Marie Virolle-Suibes dans *Femmes, Famille, Société au Maghreb et en Émigration*⁴. Un tel travail excédait notre propos. De plus, il nous paraissait essentiel de nous intéresser aux ouvrages effectivement en circulation, non à ceux qui n'auraient eu d'existence que sur les rayons de quelque bibliothèque.

Nous avons dès lors déterminé notre échantillon, d'une part, à partir de quelques documents que nous avons pu consulter et qui nous paraissaient présenter un caractère édifiant ; d'autre part, en y incluant les titres les plus fréquemment cités par les spécialistes et dans les bibliographies⁵.

Nous avons d'ailleurs rapidement constaté que les textes cités dans le domaine universitaire étaient le plus souvent les mêmes. De surcroît, certains étaient déjà présentés comme des ouvrages de référence dans les années 70 et 80. L'échantillon que nous nous proposons de soumettre à l'examen inclut deux séries de textes : des ouvrages portant sur la personnalité et la sexualité dans la culture arabo-musulmane, qui utilisent le discours psychanalytique dans une perspective

³ En raison du caractère inter-disciplinaire de ce travail, je tiens à remercier ceux qui ont bien voulu le lire et me faire part de leurs réactions, me permettant notamment d'en améliorer la lisibilité, Madame Pascale Ferrand, Messieurs Jacques Aubert, Abdallah Cheikh Moussa, Roger D'Orazio et André Roman.

⁴ Tauzin A., Virolles-Suibes M., *Femmes, Famille, Société au Maghreb et en Emigration (répertoire)*, Paris, Karthala, 1990 (700 références).

⁵ Je remercie Hannah Davis, Mohammad-Chérif Ferjani et particulièrement Françoise Métral-Gros pour l'aide qu'ils m'ont apportée dans la constitution de cette liste.

généraliste ; une série d'articles portant sur les mêmes thèmes, qui affirment expressément une orientation psychanalytique lacanienne.

1. 1. Les ouvrages examinés

1. 1 Caractéristiques générales

Le premier trait saillant, commun aux ouvrages que nous avons examinés, est l'accumulation d'un certain nombre d'idées reçues présentées comme vérités scientifiques objectives. Ces idées reçues, tout lecteur de bon sens est à même de les percevoir et de les dénoncer. Nous allons néanmoins en présenter rapidement quelques-unes pour passer ensuite à l'examen plus particulier de l'usage fait dans ces textes de la terminologie appartenant au champ psychanalytique et à l'usage supposé être fait de la théorie psychanalytique elle-même.

Peu nombreux sont les ouvrages qui, quels que soient par ailleurs leurs défauts, donnent des indications précises sur l'échantillon de population à partir duquel ont été établies les conclusions proposées, comme le fait par exemple Soumaya Naamane-Guessous dans *Au-delà de toute Pudeur*⁶, ce qui ne pallie pas le manque de rigueur de l'étude qu'elle propose. Les autres auteurs ne paraissent éprouver aucun embarras à présenter comme des données propres à l'ensemble d'une culture, ou d'un microcosme, des indications sur les sources desquelles aucune précision n'est apportée. Ainsi, Edgard Weber, s'intéressant à la perception par « les Français » de l'ensemble de la population d'origine maghrébine vivant en France, assure qu'« en effet, très rapidement, si l'on interroge *les Français*, ceux-ci ont *l'impression diffuse du nombre*. « Il y en a partout, dans les cités, les rues, les maisons, *ils surabondent* »⁷. Nous comprenons bien qu'E. Weber met en accusation ici le comportement qu'il attribue à « les Français » mais cette dénonciation n'a de sens que si elle met en opposition, dans un échantillon de population défini et représentatif, le sentiment dénoncé et des données quantifiables susceptibles de le démentir. Hichem Djaït avance, pour sa part, que

⁶ Naamane-Guessous S., *Au-Delà de toute Pudeur*, Mohammadia, Soden, 1982.

⁷ Mes italiques. Weber E., *Maghreb arabe et Occident français, Jalons pour une reconnaissance interculturelle*, Toulouse, Paris, Presses Universitaires du Mirail, Publisud, 1989, p. 210.

« l'homosexualité est *très répandue* en Tunisie »⁸ pour ajouter aussitôt, entre parenthèses, « nous ne disposons malheureusement pas de statistiques en la matière »⁹. Enfin, Camille Lacoste-Dujardin, que nous citons bien que son approche ne s'apparente que de façon lointaine à la psychanalyse, en raison de l'importance généralement accordée à son ouvrage *Des Mères contre les Femmes*¹⁰, qui porte sur les questions que nous abordons, parle de la « *fréquence tout à fait remarquable* des personnages féminins malfaisants »¹¹ dans les contes ou dans les discours, sans donner d'indication sur le nombre de ses informateurs ni sur le nombre de ces personnages.

Certes, la subjectivité n'est pas quantifiable. Cela ne saurait signifier que l'on puisse, sans autre forme de procès, conférer une portée générale à ses propres intuitions, certitudes ou impressions. Freud, lui-même, fondant la psychanalyse, ne se risquait pas à proposer une nouvelle donnée théorique si plusieurs études de cas ne venaient la corroborer¹². Si une telle prudence s'avère nécessaire en matière clinique, il paraît difficile d'admettre que l'on puisse s'en passer quand on prétend traiter de faits à caractère social.

Ces idées reçues, qui se manifestent par l'absence d'indications précises concernant les sources de l'information, se manifestent également sous la forme d'affirmations péremptoires pour le moins surprenantes. Même Abdelwahhab Bouhdiba dont l'ouvrage, *La Sexualité en Islam*¹³, est le plus sérieux de ceux que nous avons consultés, n'y échappe pas. Il nous apprend, par exemple, sans autre forme de procès, que « l'Arabe est un Don Juan né ... »¹⁴. Quant à H. Djaït, il indique qu'« en Égypte, ce qui prévaut serait le narcissisme, cependant qu'en Irak ou en Arabie ce serait l'agressivité »¹⁵ ; Irak, Égypte et Arabie n'étant pas, semble-t-il, des pays du Levant, puisque dans le

⁸ Mes italiques. Djaït H., *La Personnalité et le Devenir arabo-islamiques*, Paris, Seuil, 1974, p. 209.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Lacoste-Dujardin C., *Des Mères contre les Femmes*, Paris, La Découverte, 1985.

¹¹ Mes italiques. Lacoste-Dujardin C., *op. cit.*, p. 166.

¹² La rigueur et la prudence manifestées par Freud dans sa démarche scientifique sont patentes par exemple dans l'étude qu'il propose d'« Un souvenir d'enfance dans *Fiction et Vérité* de Goethe » in : Freud S., « Un souvenir d'enfance de Goethe » in : *Essais de Psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard (Idées), 1973 (1^o éd. fr. 1927, 1933), p. 149-161.

¹³ Bouhdiba A., *La Sexualité en Islam*, Paris, PUF, 1975.

¹⁴ Bouhdiba A., *op. cit.*, p. 273.

¹⁵ Djaït H., *op. cit.*, p. 222.

même temps, « l'humanité levantine » est, elle, présentée par le même auteur comme « l'humanité sans consistance, sans combativité, vivant de fausses grandeurs, mais tout de même raffinée et cultivée »¹⁶. Peu importeront à Joseph Mouwannes les idées reçues que H. Djaït avance sur le levantin : il a entrepris lui-même, à travers une « analyse psychologique », l'étude du « fond de l'âme libanaise »¹⁷. Du Libanais, il nous apprendra qu'« une soif de pureté, une aspiration toujours insatisfaite, un caractère de noblesse et de virilité rayonnent sur son visage »¹⁸.

Ces idées reçues traversent les frontières du monde arabo-musulman pour faire le miel de l'ethnologie comparée. J. Mouwannes affirme avec enthousiasme : « Aucun peuple n'a notre spontanéité ni notre dynamisme »¹⁹. H. Djaït, après qu'il a appris au lecteur que « le renouveau de la pensée arabe ne viendra pas de l'Orient mais bien de ce Maghreb déchiré »²⁰, certifie que « de toutes les hautes cultures religieuses, la culture islamique fut celle qui posséda le plus fortement le sens de Dieu »²¹. Cela tiendrait-il au fait que « là où l'Occidental met de la distance, le Maghrébin cherche le rapprochement »²² ou au fait que « la civilisation musulmane en tant qu'ordre culturel s'approprie le réel pour le transformer en discours »²³ ?

Cette démarche irrecevable passe également les bornes de ce qui se veut description de la « personnalité de base »²⁴, pour traiter de la relation de l'homme au sacré²⁵.

Selon Fatna Aït-Sabbah, dont l'ouvrage *La Femme dans l'Inconscient musulman, Désir et Pouvoir*²⁶ constitue (à notre sens indûment) l'une des bibles du féminisme arabe, « Allah, Dieu mâle »²⁷,

¹⁶ *ibid.*

¹⁷ Mouwannes J., *Les Eléments structuraux de la Personnalité libanaise*, Kaslik, Bibliothèque de l'Université du Saint-Esprit, 1973, p. 59.

¹⁸ *ibid.*

¹⁹ *ibid.*

²⁰ Djaït H., *op. cit.* p. 11.

²¹ Djaït H., *L'Europe et l'Islam*, Paris, Seuil, 1978, p. 126.

²² Weber E., *op. cit.*, p. 211.

²³ Aït-Sabbah F., *La Femme dans l'Inconscient musulman, Désir et Pouvoir*, Paris, Le Sycomore, 1982, p. 109.

²⁴ H. Djaït, par exemple se réclame de ce concept forgé par Kardiner en réaction aux théories freudiennes. En dépit de leur intérêt, les travaux de Kardiner confondent ordre symbolique et réalité sociale.

²⁵ Aït-Sabbah F., *op. cit.*, 1982.

²⁶ Aït-Sabbah F., *op. cit.*, 1982.

serait né de l'esprit de revanche des hommes qui l'auraient substitué à la prospérité épanouie et bienveillante des divinités femelles pour obtenir une « liquidation historique du féminin »²⁸. Il en découlerait que la *ʿibāda*, l'adoration cultuelle, serait une « notion affective »²⁹. De plus, l'auteur considère que dans la société arabo-musulmane, au lieu de l'ordre symbolique générant le sacré et la Loi, « l'affectif est la clé de voûte du système, et il est organiquement, structurellement lié à l'économique »³⁰.

Fatna Aït-Sabbah ou Fatima Mernissi³¹, probablement une seule et même personne³², s'intéressent au sacré dans le but d'étudier « l'inconscient musulman », entité à tout le moins diffuse et, selon nous, inexistante (car il n'est d'inconscient que du sujet). F. Aït Sabbah précise que son objectif n'est rien moins que :

(...) d'éclairer, de fouiller le conscient et le subconscient musulman pour essayer de voir le possible et le probable et délimiter l'impossible et l'improbable³³.

Cet objectif la conduit à s'intéresser au sacré pour déterminer « le lien entre le sacré et le sexuel »³⁴, sachant qu'à son gré, l'examen de ce lien n'est qu'« une façon maladroite d'interroger la construction religieuse du réel dans la mesure où ces deux champs gèrent la même chose : la vie humaine »³⁵. Nous n'avons pas réussi à percevoir ce que l'auteur entendait, dans cette phrase, par « la construction religieuse du réel ». Par contre, nous avons pu observer que cet examen, mené selon des critères qui sont propres à l'auteur, consiste surtout à fustiger celui qu'elle désigne comme « Imam Ghazali » et la conduit à la certitude qu'« Allah, Dieu mâle » est un Dieu jaloux. Et

²⁷ Aït-Sabbah F., *op. cit.*, p. 49.

²⁸ Aït-Sabbah F., *op. cit.*, p. 179.

²⁹ Aït-Sabbah F., *op. cit.*, p. 111.

³⁰ *ibid.*

³¹ Mernissi F., *Le Harem politique, Le Prophète et les Femmes*, Paris, Albin Michel, 1987. Mernissi F., *Sexe, Idéologie, Islam*, Schenkman, 1975, Paris, Tierce, 1983.

³² Fatna Aït-Sabbah est un pseudonyme. Les deux auteurs ont notamment en commun leur acharnement contre Al-Gazruï qu'elles désignent, l'une et l'autre, par l'expression : Imam Ghazali.

³³ Aït-Sabbah F., *op. cit.*, p. 13.

³⁴ Aït-Sabbah F., *op. cit.*, p. 108.

³⁵ *ibid.*

n'allons pas comprendre Sa jalousie comme un « attachement vif », fut-il parfois « ombrageux » ; cette jalousie ne serait que ce » sentiment mauvais qu'on éprouve en voyant un autre jouir d'un avantage qu'on ne possède pas »³⁶, car ce Dieu, mâle selon F. Aït Sabbah, est assurément jaloux de n'être pas né femme :

Paradoxalement, c'est parce que la femme est reconnue comme trop importante pour l'homme que le Dieu musulman oblige celui-ci, pour pouvoir l'adorer sans l'ombre de rivaux, à la fétichiser, à la réduire à un ramassis d'organes, dont la manipulation consciente et raisonnable amènerait à l'orgasme³⁷.

Déclaration surprenante à plus d'un égard et sur laquelle nous reviendrons.

A l'exception du très sectaire ouvrage de G.-H. Bousquet sur *L'Éthique sexuelle de l'Islam*³⁸, les ouvrages que nous avons examinés présentent un même désintérêt pour les conséquences, sur le discours idéologique et sur le fonctionnement social, des juridictions issues de la nécessité d'appliquer le Coran à la vie quotidienne. Même A. Bouhdiba³⁹ dont l'ouvrage *La Sexualité en Islam*, nous l'avons dit, est par plus d'un aspect digne d'intérêt, effleure seulement cette question, à notre sens fondamentale, des résultats de la diversité des différents islams sur les différentes subjectivités des musulmans.

A lire ces textes, on a le sentiment qu'il existerait une passerelle reliant directement, par-dessus le temps⁴⁰, la révélation coranique et la vie du Prophète (réinterprétées par nos auteurs) à l'époque dans laquelle nous vivons aujourd'hui. Les sous-bassements théoriques et institutionnels de l'islam, les écoles théologiques, l'incidence des différentes juridictions sur la vie quotidienne, l'évolution des interprétations des textes fondateurs, l'histoire, tout cela est négligé ou ignoré au même titre que les dissensions ou décalages entre ces textes et la réalité, entre l'idéologie et les faits. Autrement dit, la plupart de ces recherches s'inscrivent davantage dans une lecture

³⁶ Nous empruntons ces définitions de la jalousie au *Dictionnaire Robert*.

³⁷ Aït-Sabbah F., *op. cit.*, p. 195.

³⁸ Bousquet G.-H., *L'Éthique sexuelle de l'Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1966 (1^o éd. 1953).

³⁹ Bouhdiba A., *op. cit.*

⁴⁰ Cette a-chronie ne saurait être comprise comme l'expression de la relation de l'islam au temps. Si, comme toute autre culture, l'islam entretient avec le temps une relation singulière et, de ce fait, distincte de la relation au temps observable dans d'autres cultures, une telle relation se situe forcément dans une chronologie. L'a-chronie dont il est question ici exprime seulement l'enlèvement dans un discours imaginaire.

imaginaire d'un monde arabo-musulman a-temporel, que dans une véritable tentative de décodage de la réalité et du quotidien qu'ils affirment pourtant chercher à décrire. Les discours sur l'islam sont pris pour la vérité intangible d'un Islam homogène et uniforme. Les références prises dans le Coran ou le *ḥadīth* sont considérées par les auteurs non comme des citations issues de textes fondateurs mais comme l'illustration de leurs propos. Même dans le cas où les auteurs manifestent dans leurs intentions un souci de diachronie, on s'aperçoit en les lisant qu'ils semblent en quelque sorte constamment ramenés par la force centripète de l'imaginaire à une réflexion dans laquelle près de quatorze siècles d'existence de l'islam sont traités en synchronie, cela par le biais d'assertions d'ordre général, d'idées reçues, de pétitions de principe injustifiées... Rares sont d'ailleurs ceux qui paraissent conscients de la nécessité de :

Saisir la Tradition en tant qu'ensemble formé d'apports d'âges divers certes mais constitutifs d'une éthique qui se veut intemporelle⁴¹.

Trop souvent, hélas, les textes s'inspirant de la psychanalyse pour étudier la culture arabo-musulmane confondent ce qui serait le caractère intemporel de l'éthique avec le discours idéologique, un discours idéologique emprunté à la pensée occidentale et transposé à l'examen de la culture arabo-musulmane sans aucune réflexion sur l'opportunité d'une telle transposition, ni aucune considération pour la différence essentielle entre les actualisations d'un concept, sa généralité et son caractère abstrait. Autrement dit, dans bien des cas, l'actualisation particulière d'un concept dans l'histoire de la pensée occidentale, singulièrement française, est ici considérée comme une vérité universelle a-temporelle susceptible d'être appliquée ailleurs en tout lieu et en tout temps.

Ainsi, si Allah est Dieu mâle pour F. Aït-Sabbah, C. Lacoste-Dujardin emploie, elle, pour parler d'un fait de société, l'expression à tout le moins inattendue : « Dieu le Père »⁴². La culture arabo-musulmane est à ses yeux forcément et inéluctablement marquée par « une idéologie patriarcale androlâtre (pour ne pas dire machiste) et misogyne » compensée par une « polyandrie souterraine

⁴¹ Bouhdiba A., *op. cit.*, p. 13.

⁴² Lacoste-Dujardin C., *op. cit.*, p. 161.

des mères »⁴³. Toute réalité qu'elle observe sur le terrain est ramenée à cet univers et présentée, si elle ne s'y conforme pas, ce qui est plus d'une fois le cas, comme un « mépris de la règle »⁴⁴, ce mépris venant par exemple « enfreindre la règle de la patrilocalité »⁴⁵. Le problème pour le lecteur est que rien ne vient lui démontrer sérieusement que la règle affirmée par l'auteur est effectivement règle dans le groupe social étudié. Cela conduit d'ailleurs C. Lacoste-Dujardin à faire, selon nous, de sérieuses erreurs d'appréciation et d'interprétation. Nous n'en prendrons qu'un exemple. Décrivant le déroulement d'une cérémonie de mariage dans un village berbère, l'auteur rapporte que la fiancée passe sous la jambe de sa mère pour sortir de la maison paternelle puis, une fois arrivée à la maison de sa belle-famille, va « s'asseoir sur les genoux de sa belle-mère »⁴⁶. Ce qui nous paraît décrire ici une adoption symbolique émouvante (mimant son expulsion vers le monde extérieur par sa mère génitrice, la jeune fille se tourne vers une mère d'adoption) est laconiquement commenté par l'auteur par la seule expression « beau signe de soumission »⁴⁷. Nous n'entendons pas nier que des coercitions peuvent s'exercer sur les femmes, notamment dans les sociétés islamiques. Nous regrettons simplement que cette réalité occulte toutes les autres.

Des problèmes de cette nature ne peuvent manquer de se poser dès lors que la lecture de l'ordre symbolique particulier à une culture, quelle qu'elle soit, est faite au moyen de critères fondant l'ordre symbolique d'une autre culture, quelle qu'elle soit. Nombreux sont d'ailleurs les ouvrages dans lesquels les concepts de Père et de Loi ne sont pas tenus pour l'expression de données appartenant à l'ordre fondateur des sociétés mais sont utilisés comme l'expression floue de réalités sociales imprécises. Loi (avec son initiale capitale) est pris pour usage, règlement, coutume etc., loin de la définition qu'en propose Lacan :

La Loi est au service du désir qu'elle institue par l'interdiction de l'inceste⁴⁸.

⁴³ Lacoste-Dujardin C., *op. cit.*, p. 144.

⁴⁴ Lacoste-Dujardin C., *op. cit.*, p. 22.

⁴⁵ Lacoste-Dujardin C., *op. cit.*, p. 26.

⁴⁶ Lacoste-Dujardin C., *op. cit.*, p. 38.

⁴⁷ *ibid.*

⁴⁸ Lacan J., *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 852.

De la même façon, Père est, pour sa part, confondu avec géniteur ou patriarche, loin de sa dimension symbolique et généalogique. Cela est particulièrement patent dans l'ouvrage de Malek Chebel, *L'Esprit du Sérail*⁴⁹, dans lequel une confusion est constamment entretenue entre la « Loi du Père » et les caprices de patriarches abusifs.

La tentation, diffuse dans tous ces ouvrages, de lire la société arabo-musulmane à la lumière de critères qui lui sont extérieurs, au nom de l'universalité mal définie de certains concepts, est parfois clairement exprimée. Ainsi, Juliette Minces note-t-elle dans son étude consacrée à *La Femme dans le Monde arabe* :

N'est-il pas « occidentocentriste » de prendre pour seul modèle démocratique, juste, ouvert au progrès, celui des femmes occidentales ? Je ne le pense pas, car les revendications féministes des Occidentales me paraissent représenter l'avancée la plus grande dans la voie de l'émancipation de la femme en tant que personne⁵⁰.

Une telle prise de position a au moins le mérite d'être claire et permet au lecteur, qu'il l'approuve ou la récuse (comme c'est notre cas), de savoir dans quelle voie entend l'engager l'auteur. Toutefois, dans bien des ouvrages, c'est une démarche analogue qui est adoptée sans être énoncée, voire en étant parfois dénoncée en apparence, comme nous le verrons dans la partie suivante de notre exposé.

1.2 Le discours d'inspiration psychanalytique dans les ouvrages examinés

Nous avons mis l'accent jusqu'ici sur un certain nombre de défauts de caractère général présents dans les ouvrages que nous examinons. Nous allons maintenant orienter plus spécifiquement notre étude vers l'utilisation qu'ils font du discours de la psychanalyse.

Nous entreprendrons pour cela de souligner, au moyen d'exemples empruntés principalement à quatre livres parmi ceux que nous avons consultés, les failles conceptuelles et déontologiques de ces ouvrages.

⁴⁹ Chebel M., *L'Esprit du Sérail*, Paris, Lieu Commun, 1988.

⁵⁰ Minces J., *La Femme dans le Monde arabe*, Paris, Mazarine, 1980, p. 31.

1.2.1 *La Femme dans l'Inconscient musulman*, de Fatna Aït-Sabbah

L'ouvrage de F. Aït-Sabbah : *La Femme dans l'Inconscient musulman, Désir et Pouvoir* que nous avons déjà cité à plusieurs reprises est, par son titre même, sujet à caution. Inutile d'engager ici une polémique fondée sur notre certitude que Jacques Lacan, quand il affirme qu'« Il n'y a pas *La* femme, article défini pour désigner l'universel »⁵¹, ne propose pas une boutade misogyne mais pose un problème de fond. D'ailleurs on peut certifier de la même manière qu'il n'y a pas davantage « L'inconscient musulman ».

Mais laissons le titre pour examiner le contenu du document. Notons rapidement les interprétations abusives que le lecteur rencontre dès l'introduction. Ainsi, une citation de « Imam Ghazali » sur la nécessité que les femmes ne soient point trop bavardes est interprétée avec véhémence comme sa volonté de voir les femmes absolument mutiques. Signalons la présence de traductions contestables ou fautives, par exemple, celle de *šahwa* (appétit, pulsion, désir) par : plaisir⁵². Mais surtout, revenons ici sur quelques déclarations qui se veulent inspirées par le discours psychanalytique pour en examiner la validité. F. Aït-Sabbah, décrivant les déboires que les hommes encourraient du fait de la vision du monde qu'elle leur prête, écrit par exemple :

La peur de castration, c'est la peur de ne pas avoir un pénis capable de satisfaire l'omnisexuelle, et non comme dans le champ freudien, la peur d'être châtré par le père parce qu'on désire coucher avec la mère. La peur de castration dans le champ freudien est une peur homosexuelle⁵³

L'auteur qui considère, nous l'avons vu plus haut, que l'islam réduit « la femme » à « un ramassis d'organes » nous paraît réduire ici le discours psychanalytique à un ramassis d'erreurs. Avant que d'examiner les concepts employés, arrêtons-nous à une assertion à tout le moins étrange qui manifeste l'incohérence logique de cette brève citation. Dans la réalité de notre condition humaine, le bon sens commande, nous semble-t-il, de considérer qu'« avoir un pénis » est un trait masculin ; l'auteur paraît d'ailleurs l'admettre. Il devient dès lors impossible de comprendre

⁵¹ Lacan J., *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 68.

⁵² Aït-Sabbah F., *op. cit.*, p. 61.

⁵³ Aït-Sabbah F., *op. cit.*, p. 79.

comment la « peur d'être châtré par le père parce qu'on désire coucher avec la mère » serait pour un petit garçon, dans le champ freudien ou ailleurs, « une peur *homosexuelle* »⁵⁴ !

Dans l'absurde citation examinée ci-dessus, l'auteur tente de souligner un écart entre la théorie freudienne et sa propre théorie portant sur « l'inconscient musulman ». Les pages précédentes lui avaient notamment servi à établir que cet inconscient considérerait la femme comme « omnisexuelle »⁵⁵. Ce terme désigne l'image que F. Aït-Sabbah prétend déceler, dans l'ensemble de la culture arabo-musulmane, d'une femme perverse polymorphe, par essence insatiable. Il est certain qu'une telle image peut exister, non seulement parce que des hommes la produisent de par leur imagination, mais parce que des femmes aussi s'acharnent à s'y conformer. Resterait à prouver que cette image serait propre à la culture musulmane, qu'elle en serait représentative et, de surcroît, qu'elle en serait, elle seule, représentative.

L'auteur en infère, en tout cas qu'en présence de cette figure féminine, l'homme est confronté par avance à un sentiment d'échec qu'elle assimile à « la peur de castration ». Elle omet ainsi de prendre en compte que la castration en tant que concept psychanalytique doit être considérée comme l'expression d'une problématique d'ordre symbolique qui concerne les petits humains des deux sexes, tout en ayant pour chacun d'entre eux des modalités d'expression particulière. Dans « le champ freudien » dont l'auteur entend se démarquer, « la peur d'être châtré par le père parce qu'on désire coucher avec la mère » exprime notamment la difficulté de s'inscrire dans un ordre culturel prohibant l'inceste. La castration désigne la sanction qui serait appliquée par le père (au nom de la Loi) à la méconnaissance par l'enfant, quel que soit son sexe, des contraintes de la génération, des générations et de la généalogie, c'est-à-dire à sa méconnaissance de son métier d'humain.

En faisant de la « peur de castration » la peur de ne pas réussir à satisfaire les pulsions d'une femelle insatiable, l'auteur inverse dans leur place et fonction les ordres symbolique et imaginaire. Parée du pouvoir paternel (symbolique) de sanctionner par la castration, la figure maternelle en

⁵⁴ Mes italiques.

⁵⁵ Aït-Sabbah F., *op. cit.*, p. 61 et *passim*.

userait et abuserait dans le seul but de satisfaire ses inextinguibles pulsions. Voilà, selon l'auteur, comment les hommes, dans leur ensemble, considèrent les choses dans le monde qu'elle décrit.

On est d'ailleurs frappé, tout au long de l'ouvrage, par l'absence dans le discours de toute participation des femmes à l'élaboration des différentes affirmations avancées. L'auteur y verrait certainement une preuve irréfutable de leur aliénation par cette société qui a entrepris « la liquidation historique du féminin »⁵⁶. Nous y voyons pour notre part la preuve que le texte proposé par F. Aït-Sabbah décrit surtout la façon dont elle imagine ce qu'imagineraient des hommes tels qu'elle les perçoit. Cela est clair par exemple lorsqu'elle déclare, comme nous l'avions vu plus haut :

Paradoxalement, c'est parce que la femme est reconnue comme trop importante pour l'homme que le Dieu musulman oblige celui-ci, pour pouvoir l'adorer sans l'ombre de rivaux, à la fétichiser, à la réduire à un ramassis d'organes, dont la manipulation consciente et raisonnable amènerait à l'orgasme⁵⁷.

Nous n'examinerons pas la représentation que l'auteur se fait de Dieu, grand ordonnateur manipulateur. Il nous paraît par contre nécessaire de souligner que F. Aït-Sabbah semble considérer la place que Dieu, dans Sa jalousie, occupe pour les hommes, comme une place qui devrait normalement être occupée par *La* femme. C'est du moins ce que laissent croire des expressions telles que : « trop importante » ou « pour pouvoir l'adorer sans rivaux ». Or, attribuer la place de la Référence Absolue (qui n'est ni mâle ni femelle) à *La* femme reviendrait à placer celle-ci, de fait, en position d'idole. Dès lors, cet extrait et bien d'autres qui lui ressemblent, ne sont pas sans susciter un sentiment de malaise. Ce malaise ne prend pas source pour nous dans une pudibonde religiosité mais dans notre conviction, par-delà toute métaphysique, qu'aucun échange interpersonnel digne de ce nom ne peut se structurer dans une relation dont l'un des termes serait placé - ou se placerait- en position d'idole. Nous avons quelque difficulté à saisir ce que pourraient être dans de telles conditions les rencontres, quelles qu'elles soient, entre les humains.

Le même malaise saisit d'ailleurs le lecteur en présence de la dernière partie de la citation. Dieu « obligerait » l'homme à « fétichiser » la femme, à la « réduire à un ramassis d'organes, dont la manipulation consciente et raisonnable amènerait à l'orgasme ». Cette remarque sert de

⁵⁶ Aït-Sabbah F., *op. cit.*, p. 179.

⁵⁷ Aït-Sabbah F., *op. cit.*, p. 195.

commentaire à de longs extraits que l'auteur emprunte notamment à des textes médiévaux traitant d'érotologie dans lesquels il est recommandé à l'homme d'accorder à sa partenaire toute l'attention nécessaire pour lui procurer satisfaction. Cette attention, que l'on aurait pu croire louable puisque l'auteur reproche aux mêmes hommes de ne pas la manifester habituellement, devient ici « manipulation consciente et raisonnable » par laquelle le mâle extorquerait un orgasme à sa partenaire !

La plupart des affirmations de l'auteur sont construites comme des injonctions paradoxales⁵⁸. Aucun acte accompli par un homme, rien ni son contraire, ne paraît trouver grâce à ses yeux. La principale impression que l'on retire de la lecture de l'ouvrage de F. Aït Sabbah se résume, déformant l'adage, au triste sentiment que « ce que femme veut est ce que Dieu veut » ; qu'en somme, « Pauline était [bien] jalouse de Dieu »⁵⁹.

1.2.2 *La Personnalité et le Devenir arabo-islamiques*, de Hichem Djaït

L'inanité du recours au discours psychanalytique dans cette sorte d'ouvrages se retrouve également quand on examine de près un autre document, l'un des plus fréquemment cités dans les bibliographies que nous avons consultées, l'ouvrage de H. Djaït, édité en 1974 et portant sur *La Personnalité et le Devenir arabo-islamiques*. Le discours pseudo-psychanalytique se présente dans le texte de manière diffuse et paraît avoir pour fonction de justifier les affirmations péremptoires que l'auteur présente comme des affirmations objectives scientifiquement fondées. Ainsi, nous apprenons en le lisant que depuis 1930 au Maghreb :

L'homme idéal est un homme policé de la ville qui respecte la femme, la gâte, qui est l'antithèse de son violent et peu délicat partenaire habituel. Autrement dit, la femme cherche une certaine féminité dans l'homme⁶⁰.

⁵⁸ Le prototype caricatural de l'injonction paradoxale est «soyez spontané». Sur cette situation de communication intenable, voir : Watzlawick P., Helmick-Beavin J., Jackson D., *Une Logique de la Communication*, Paris, Seuil, 1972, p. 195-196.

⁵⁹ Miquel A., *L'Orient d'une Vie*, Paris, Payot, 1990, p. 23 : «Je me souviens aussi d'une explication de *Polyeucte* au cours de laquelle il nous avait fait trouver, ce qui était tout de même extraordinaire pour nous, que Pauline était jalouse de Dieu».

⁶⁰ Mes italiques. Djaït H., *op. cit.*, 1974, p. 207.

F. Aït-Sabbah nous a appris que désirer sa mère est, pour un petit garçon, une tentation homosexuelle. Voilà que nous apprenons, grâce à H. Djaït, que *la* femme cherche dans l'homme idéal la féminité et que, si l'on pousse à son terme le raisonnement développé dans cette citation, respecter sa partenaire serait incompatible pour cet homme-là avec la virilité.

Nous n'ignorons pas quels clichés associent homme et violence, femme et douceur. En matière de discours psychanalytique, l'application de ces clichés découle d'une appréciation inadéquate de l'usage des notions d'activité et de passivité sur lesquelles il serait trop long de revenir ici. De telles affirmations renvoient bien entendu, par-delà leur caractère inexact, à une vision des relations humaines dans lesquelles la quête est d'abord quête de sa propre image.

De façon plus affirmée, H. Djaït recourt au discours de la psychanalyse pour développer ses convictions. Il indique par exemple :

La structure narcissique du Moi, due à ce que la libido se fixe sur le Moi et conjointement à l'exaltation par le milieu social des instincts propres du Moi, est responsable de toute une constellation de prestige qui serait donc à la fois d'origine autistique et le signe d'une très forte dépendance vis-à-vis d'autrui⁶¹.

Nous livrons au lecteur cette citation à laquelle nous ne parvenons pas pour notre part à trouver un sens, en dépit de quelques remarques qu'elle nous paraît devoir soulever.

Parler du moi est loin d'être chose simple. Jacques Lacan qui y consacre notamment la totalité de l'un de ses séminaires⁶² précise :

La notion du moi a été élaborée au cours des siècles aussi bien par ceux qu'on appelle philosophes (...) que dans la conscience commune. Bref, il y a certaine conception pré-analytique du moi (...) qui exerce son attraction sur ce que la théorie de Freud a introduit de radicalement nouveau concernant cette fonction. (...) Les perspectives nouvelles ouvertes par Freud avaient vocation d'abolir les précédentes⁶³.

L'un des problèmes que pose la réflexion sur le moi dans la théorie freudienne tient au fait que cette notion a été élaborée par Freud dans la durée et que les approches qu'il en propose portent la trace de l'évolution de sa pensée et de sa théorisation. Certes :

⁶¹ Djaït H., *op. cit.*, 1974, p. 214.

⁶² Lacan J., *Le Moi dans la Théorie de Freud et dans la Technique de la Psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978.

⁶³ Lacan J., *op. cit.*, 1978, p. 11-12.

Le moi s'inscrit dans l'imaginaire. (...) Le moi n'est pas une puissance supérieure, ni un pur esprit, ni une instance autonome, ni une sphère sans conflits - comme on ose l'écrire sur quoi nous aurions à prendre appui⁶⁴.

Sans entrer dans le détail des définitions, nous emprunterons ci-dessous à Jacques Lacan une phrase par laquelle il nous semble résumer assez clairement, fut-ce laconiquement, cette instance du psychisme :

Nous désignons dans le *moi* ce noyau donné à la conscience, mais opaque à la réflexion, marqué de toutes les ambiguïtés qui, de la complaisance à la mauvaise foi, structurent dans le sujet humain le vécu passionnel⁶⁵.

Cela ne nous paraît pas autoriser l'amalgame que fait H. Djaït, cristallisant des notions différentes en un point unique qu'il désigne comme « Moi ». Ces amalgames nous paraissent résulter d'une interprétation hâtive et simplifiée de certaines pages consacrées à ces questions par Freud, par exemple la troisième partie de l'ouvrage publié en français sous le titre *Essais de Psychanalyse*⁶⁶. La première partie de la citation de H. Djaït pourrait provenir d'une lecture particulière de phrases comme celle-ci que l'on trouve dans le texte de Freud :

Il me paraît plausible d'admettre que cette énergie, qui anime le *Moi* et le *Ça*, énergie indifférente et susceptible de déplacements, provient de la réserve de libido narcissique, c'est-à-dire qu'elle représente une libido (Eros) désexualisée⁶⁷.

Nous ne voulons pas engager le lecteur dans un débat trop spécialisé qui pourrait le lasser. Indiquons pourtant de façon simple, que l'une des erreurs théoriques fondamentales que présente l'affirmation de H. Djaït tient au fait qu'il oublie qu'une même énergie anime le moi et le ça et qu'il ne considère pas la libido comme une « énergie indifférente et susceptible de déplacements » mais comme une énergie fossilisée susceptible de se fixer, et de se fixer particulièrement sur le moi. Il nous présente ainsi un individu qui paraît avoir fait table rase des conflits que ne peut manquer de susciter l'énergie libidinale, un individu forcément comblé puisque « la structure narcissique du Moi » rencontrerait de surcroît « l'exaltation par le milieu social des instincts propres du Moi » et

⁶⁴ Lacan J., *op. cit.*, 1978, p. 375.

⁶⁵ Lacan J., *op. cit.*, 1966, p. 109.

⁶⁶ Freud S., *Essais de Psychanalyse*, Paris, Gallimard (PBP), 1971.

⁶⁷ Freud S., *op. cit.*, 1971, p. 216.

une « constellation de prestige ». Une telle personnalité serait à notre sens totalement coupée de son propre désir. D'autant plus que H. Djaït attribue au moi des « instincts », terme habituellement réservé par Freud et la psychanalyse au monde animal, par opposition à celui de « pulsion » servant à désigner les tensions qui caractérisent la dynamique humaine.

Si les propos de H. Djaït nous paraissent témoigner d'une humanité qui serait coupée de ce qui la fonde, nous avons quelque difficulté à déterminer si la définition qu'il avance constitue à ses yeux une affirmation à caractère positif ou négatif. On n'est donc que partiellement surpris de le voir évoquer, immédiatement après, l'autisme et la dépendance vis-à-vis d'autrui. Nous ignorons totalement ce que pourrait être « une constellation de prestige qui serait donc à la fois d'origine autistique et le signe d'une très forte dépendance vis-à-vis d'autrui ». En effet, le moi décrit par l'auteur dans les premières lignes reflète plutôt une personnalité s'entretenant dans l'illusion qu'elle ne dépend que de sa propre perception d'elle-même, ce qui nous paraît incompatible avec la dépendance vis-à-vis d'autrui.

Mais surtout, le terme autisme et l'adjectif autistique sont réservés à un cas particulier de souffrance humaine déchirante et parfois mortelle, celle des petits d'homme qui viennent au monde dans un environnement inhumain :

Nous proposons donc de considérer l'autisme infantile comme un état mental se développant en réaction au sentiment de vivre dans une situation extrême et entièrement sans espoir⁶⁸.

Il est dès lors inacceptable conceptuellement et éthiquement que l'on puisse parler d'« une constellation de prestige qui serait (...) d'origine autistique ». Peut-être la seule mais piètre excuse de l'auteur réside-elle dans le fait qu'il paraît n'avoir aucune maîtrise des concepts qu'il manipule ici.

⁶⁸ Bettelheim B., *La Forteresse vide*, Paris, Gallimard (NRF), 1969, p. 101. Rescapé de Dachau et de Buchenwald, le psychiatre et psychanalyste Bruno Bettelheim écrit par ailleurs : « Pour que la schizophrénie infantile [ou l'autisme] puisse se développer, il suffit que le petit enfant soit convaincu que sa vie est dominée par des puissances insensibles, irrationnelles et écrasantes, qui méprisent son existence et ont sur elle un contrôle total. Telle était exactement la situation qui amenait des adultes normaux à avoir des réactions schizophréniques dans des camps de concentration allemands » in : Bettelheim B., *Survivre*, Paris, Robert Laffont (Pluriel), 1979, p. 149.

1.2.3 *Çabra, Hachma, Sexualité et Tradition*, de Lilia Labidi

H. Djaït est loin d'être le seul à utiliser abusivement des concepts dont le sens et la portée paraissent lui échapper et c'est avec consternation que nous avons lu l'ouvrage de Lilia Labidi *Çabra, Hachma, Sexualité et Tradition*⁶⁹. Indiquons en premier lieu que le lecteur de cet ouvrage, fut-il amène, ne peut manquer d'être indisposé par le nombre particulièrement élevé des coquilles, qui rendent la lecture parfois impossible et souvent pénible.

L'auteur s'est assignée pour objectif d'examiner la situation douloureuse de femmes écartelées entre deux conceptions, l'une « traditionnelle » et l'autre « moderne » de leur rôle féminin, de leur liberté, de leurs fonctions, de leur statut. D'où le titre de l'ouvrage qui reprend les adjectifs *ṣābira* (patiente, constante) et *ḥāšima* (pudique), présentés comme les deux vertus fondamentales des femmes selon la tradition musulmane. Pour réaliser son objectif, l'auteur qui, si l'on en croit la quatrième de couverture, « s'adonne à la clinique depuis 1975 », tire des illustrations de son expérience et de ses contacts professionnels. Ces illustrations servent de support à un discours qui vise une théorisation pour le moins œcuménique, puisque sont cités indifféremment et conjointement, tous les grands noms de la psychanalyse, y compris ceux qu'opposent des divergences théoriques ou déontologiques irréductibles. Ici encore, le désir humain est estompé au profit d'une sorte d'échange en miroir entre hommes et femmes.

Au lieu du manque qui seul justifie le désir, rendant tout à la fois chaque relation indispensable et impossible, nous apprenons ici que « la nudité de la femme attire narcissiquement l'homme et éveille chez lui l'angoisse de la castration première »⁷⁰. Nous n'avons pas connaissance, pour notre part, d'une « castration première » dans le discours psychanalytique. Si le concept est le fait de l'imagination de l'auteur, on peut regretter qu'il ne soit pas défini. En tout état de cause, avant d'aller plus loin, il nous paraît important de souligner que si le patrimoine arabe n'a pas mis l'accent explicitement sur les mythes de l'androgynie et de Narcisse, nos auteurs semblent avoir largement comblé cette particularité que nous ne saunons pourtant qualifier de lacune culturelle.

⁶⁹ Labidi L., *Çabra, hachma, sexualité et tradition*, Tunis, Dar Annawars, 1981.

⁷⁰ Labidi L., *op. cit.*, p. 224.

L'ouvrage de L. Labidi reprend les grandes lignes autour desquelles s'organise celui de F. Aït-Sabbah. Toutefois, ici, le recours au *farğ* on psychanalytique se veut plus constant et moins vindicatif. De la faillite de ce recours, nous retiendrons deux exemples qui nous paraissent largement suffisants. L'auteur écrit par exemple :

L'homme a à faire (*sic*) à l'objet petit « a ». L'objet cause de désir chez l'homme se situe entre, d'une part (*sic*), une réalité hallucinée et une image mnésique d'un objet satisfaisant perdu et d'autre part, un objet substitutif de l'autre, comme peut l'être l'objet transitionnel, le fétiche. Peut-il en être autrement quand Eve est innommée ?⁷¹

Nous ne saisissons pas, pour ce qui nous concerne, l'allusion qui paraît claire pour l'auteur écrivant : « quand Eve est innommée ». Il nous semble que l'énoncé « quand Eve est innommée » nomme la dite Eve. Sans doute n'avons-nous pas le même sens que l'auteur des figures du discours. Nous n'avons pas davantage la même façon de comprendre les concepts empruntés à la psychanalyse figurant dans cette citation. Pour mener à bien notre démonstration, nous allons donc commencer, au risque de quelques longueurs, par revenir succinctement aux définitions habituellement admises des concepts ici amoncelés.

- *L'objet petit « a »* : Jacques Lacan oppose l'autre (désigné par l'expression « l'objet petit "a" ») et l'Autre (désigné par l'expression « le grand autre » ou « l'autre avec un grand "a" »). Nous ne reprendrons ici que les éléments qui fondent l'essence de cette distinction, renvoyant le lecteur pour de plus amples détails aux textes de Lacan figurant en note⁷² :

Le sujet reçoit son message de l'autre sous une forme inversée. La parole pleine, essentielle, la parole engagée, est fondée sur cette structure. Nous en avons deux formes exemplaires.

La première, c'est *fides*, la parole qui se donne, le Tu es ma femme ou le Tu es mon maître, ce qui veut dire - Tu es ce qui est encore dans ma parole, et cela, je ne peux l'affirmer qu'en prenant la parole à ta place. Cela vient de toi pour y trouver la certitude de ce que j'engage. Cette parole est une parole qui t'engage, toi. L'unité de la parole en tant que fondatrice de la position des deux sujets est là manifestée (...).

Le signe auquel se reconnaît la relation de sujet à sujet, et qui la distingue du rapport de sujet à objet, c'est la feinte, envers de *fides*. Vous êtes en présence d'un sujet dans la mesure où ce qu'il dit et fait - c'est la même chose - peut être supposé avoir été dit et fait pour vous feinter, avec toute la dialectique que cela comporte, jusques et y compris qu'il dise la vérité pour que vous croyiez le contraire.

(...) Pour ma part, à l'intérieur de la notion de communication en tant que généralisée, je spécifie ce que c'est que la parole en tant que parler à l'autre. C'est faire parler l'autre comme tel.

⁷¹ Labidi L., *op. cit.*, p. 228.

⁷² Voir par exemple Lacan J., *Les psychoses*, Paris, Seuil (Le Champ Freudien), 1981, p. 47-51. Lacan J., *op. cit.*, 1966, notamment p. 265 ; 429-430 ; 528 ; 806 etc.

Cet autre, nous l'écrivons, si vous le voulez bien, avec un grand A.

Et pourquoi avec un grand A ? (...) c'est que l'autre est là en tant qu'autre absolu. Absolu, c'est-à-dire qu'il est reconnu mais qu'il n'est pas connu. (...)

Est-ce là seulement ce qui distingue la parole ? Peut-être, mais assurément elle a d'autres caractères - elle ne parle pas seulement *à* l'autre, elle parle *de* l'autre en tant qu'objet. (...) notre objet commun - l'autre avec un petit a⁷³.

- *La réalité hallucinée* : L'auteur emprunte à la psychanalyse anglo-saxonne sa conception controversée de la vie psychique infantile ou de certaines psychoses. Il est acquis que le premier contact de l'enfant avec le monde extérieur est, habituellement, son contact avec sa mère (et/ou nourrice). Partant de là, certains considèrent qu'il la percevrait d'abord exclusivement, de façon morcelée, comme un sein (un truchement du « plaisir de la bouche »⁷⁴ s'entend). De là naîtraient des expériences de gratification et de frustration. Selon Mélanie Klein, l'enfant aurait recours à la « gratification hallucinatoire » pour satisfaire le « désir vorace d'une gratification illimitée, immédiate, interminable »⁷⁵ (...). Dans cet état, « la frustration et l'angoisse provenant des diverses sources sont écartées, le sein extérieur perdu est récupéré ; et le sentiment d'avoir le sein idéal à l'intérieur (de le posséder) est réactivé »⁷⁶.

Mélanie Klein est « (...) une femme d'expérience. Elle sent les choses, elle les exprime mal, on ne peut le lui reprocher »⁷⁷. On peut par contre reprocher à L. Labidi de faire de cette « réalité hallucinée », déjà si réductrice pour les petits d'homme, un mode relationnel déterminant dans les échanges entre les hommes et les femmes

- *L'objet transitionnel* : Le psychanalyste britannique D.W. Winnicott indique :

J'ai introduit les termes d'« objets transitionnels » et de « phénomènes transitionnels » pour désigner l'aire intermédiaire d'expérience qui se situe entre le pouce et l'ours en peluche, entre l'érotisme oral et la véritable relation d'objet, entre l'activité créatrice primaire et la projection de ce qui a déjà été introjecté,

⁷³ Lacan J., *op. cit.*, 1981, p. 47-51.

⁷⁴ Lacan J., *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil (Le Champ Freudien), 1973, p. 153 : « Quand même vous gaveriez la bouche – cette bouche qui s'ouvre dans le registre de la pulsion – ce n'est pas de la nourriture qu'elle se satisfait, c'est comme on dit, du plaisir de la bouche. »

⁷⁵ Klein M., « La vie émotionnelle des bébés » in : *Développements de la psychanalyse*, Paris, PUF (Bibliothèque de Psychanalyse), 1980, p. 191.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Lacan J., *Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975 (2), p. 81.

entre l'ignorance primaire de la dette et la reconnaissance de celle-ci. (...) On peut supposer que la pensée ou la fantasmatisation acquièrent un lien avec [des] expériences fonctionnelles.

C'est à tout cet ensemble que je donne le nom de *phénomènes transitionnels* d'où peut se détacher pour un enfant donné un phénomène ou quelque chose de particulier : peut-être un bouchon de laine, un coin de couverture (...) qui deviendra ce que j'appelle *l'objet transitionnel*⁷⁸.

Le fétiche : Selon Freud :

L'objet sexuel normal est remplacé par un autre en rapport avec lui et qui n'est nullement approprié au but sexuel normal. (...) Un certain degré de fétichisme se retrouve régulièrement dans l'amour normal, surtout pendant la période amoureuse (...). On touche au cas pathologique à partir du moment où le besoin du fétiche prend une forme de fixité et se substitue au but normal, ou encore lorsque le fétiche se détache d'une personne déterminée et devient à lui seul l'objet de la sexualité⁷⁹.

Revenons maintenant à la citation de L. Labidi qui, rappelons-le, était la suivante :

L'homme a à faire (*sic*) à l'objet petit « a ». L'objet cause de désir chez l'homme se situe entre, d'une part (*sic*), une réalité hallucinée et une image mnésique d'un objet satisfaisant perdu et d'autre part, un objet substitutif de l'autre, comme peut l'être l'objet transitionnel, le fétiche. Peut-il en être autrement quand Eve est innommée ?⁸⁰

L'auteur ne prétend décrire ni une situation conflictuelle particulière ni un cas singulier mais ce qu'est, dans la société arabo-musulmane, « l'homme » dans sa relation à « Eve ». Cette description se fonde sur son interprétation de sa propre perception de « l'homme » et de celle qu'elle attribue à ceux et celles avec lesquels elle « s'adonne à la clinique ». Au nom d'un pseudo-discours psychanalytique, l'auteur applique ici à la gent masculine les travers mêmes qu'elle lui reproche de manifester à l'égard d'« Eve » et qu'elle entend dénoncer.

Ainsi, l'auteur, décrit un homme exclu de la parole, pour lequel la femme est seulement l'objet petit *a*, expression qui devrait plutôt s'écrire ici « l'objet petit tas ». Cet homme, « L'homme », serait un nourrisson géant qui ne verrait que le mirage d'un sein dans sa partenaire utilisée comme objet transitionnel, autrement dit, comme l'un des supports qui devraient lui permettre d'accéder à l'ordre symbolique, ordre qu'il nierait simultanément et paradoxalement, en faisant du mirage, que l'on croyait devenu objet transitionnel, un fétiche.

⁷⁸ Winnicott D. W., *Jeux et réalités, l'espace potentiel*, Paris, Gallimard (NRF), 1975, p. 8-11.

⁷⁹ Freud S., *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1981 (1^o éd. Fr. 1962), p. 38-40.

⁸⁰ Labidi L., *op. cit.*, p. 228.

Fort heureusement, et contrairement à ce que laisse entendre la question posée par L. Labidi à la fin de son paragraphe, il peut en être autrement.

On aurait voulu croire à un moment d'inattention de l'auteur mais elle récidive quelques pages plus loin, affirmant :

Cette conception de la sexualité masculine nous apprend que le sexe de la femme ne dit rien à l'homme « *si ce n'est par l'intermédiaire de la Jouissance au (sic) corps* »⁸¹. Il jouit de l'organe et non du corps de la femme, et par conséquent, il ne peut pas faire l'amour. La cause de son désir c'est l'objet « a » - toute sa réalisation au rapport sexuel aboutit au fantasme. Sa jouissance est phallique ... L'homme craint la femme insatisfaite sexuellement, d'autant plus qu'elle lui renvoie sa peur de la castration réelle et non plus son effet seulement, dans une relation avec les femmes qu'il perçoit comme étouffantes, terrifiantes. Toutes ces recettes acrobatiques qui promettent un orgasme infini et que tout homme peut trouver dans les traités d'érotologie qui se vendent dans les quartiers de la Médina et près des mosquées, narcissent-elles (*sic*) suffisamment les hommes pour leur rendre confiance en leur pénis, suffisamment pour qu'ils projettent plus (*sic*) sur la femme une puissance phallique et castratrice ?⁸²

Une telle citation ne mériterait pas que l'on s'y arrêtât, si elle ne dénaturait singulièrement la pensée de Jacques Lacan qu'elle cite, et toute l'éthique qui la sous-tend. Nous ne reviendrons pourtant pas ici sur toutes les notions y figurant et qu'il nous paraît rigoureusement impossible de résumer clairement en quelques mots. Les 153 pages du séminaire de Lacan portant spécifiquement sur ces questions y suffisent à peine⁸³. De ce séminaire, nous retiendrons ici une seule phrase, pour montrer la distance qui le sépare de l'extrait qui s'en réclame :

L'être du corps, certes, est sexué, mais c'est secondaire, comme on dit⁸⁴.

C'est dans cet esprit que doit être lu tout ce que Lacan, après Freud, dit de la jouissance, de la sexualité, de l'amour et des relations sexuelles : une reconnaissance sans restrictions de l'impact de la sexuation, qui reconnaît en même temps les limites de cette sexuation quand le désir l'engage. De cela, L. Labidi est bien loin.

Laissons un moment les problèmes de typographie, laissons aussi les néologismes comme « narcisser », laissons enfin l'auteur à sa certitude qu'il faut permettre aux hommes de retrouver

⁸¹ Lacan J., *op. cit.*, 1975, p. 13 : « Pour un de ces êtres comme sexués, pour l'homme [...] le sexe de la femme ne lui dit rien, si ce n'est par l'intermédiaire de la jouissance *du* [mes italiques] corps. »

⁸² Labidi L., *op. cit.*, p. 243.

⁸³ Lacan J., *op. cit.*, 1975.

⁸⁴ Lacan J., *op. cit.*, 1975, p. 11.

leur confiance, présumée perdue, dans leurs organes génitaux, non point pour quelque attention qu'on leur porterait, ni pour quelque autre raison, sinon pour garantir à leurs partenaires féminines un plein épanouissement ... Conception à tout le moins réductrice des êtres humains.

Mais, comment lire autant de phrases incompréhensibles ou plutôt dépourvues de signification ? Que veulent dire des énoncés comme « toute sa réalisation au rapport sexuel aboutit au fantasme » ou encore « elle lui renvoie sa peur de la castration réelle et non plus son effet seulement » ou enfin « pour qu'ils projettent plus sur la femme une puissance phallique et castratrice » ? Que doit-on comprendre en lisant « Il jouit de l'organe et non du corps de la femme » ? De quel organe s'agit-il ? La syntaxe et le contexte voudraient que ce fût celui de la femme mais est-ce bien ce que l'auteur insinue ? Pour ce qui concerne la dernière partie du paragraphe, on peut deviner que l'auteur s'interroge sur l'efficacité des « traités d'érotologie qui se vendent dans les quartiers de la Médina et près des mosquées ». Nous croyons saisir qu'elle se demande si les recettes figurant dans ses ouvrages « narcissent » (?) « suffisamment les hommes pour leur rendre confiance en leur pénis ». *L'homme*, semblerait-il, « ne peut pas faire l'amour », cela parce que « sa jouissance est phallique » et qu'il « craint la femme insatisfaite sexuellement, d'autant plus qu'elle lui renvoie sa peur de la castration réelle et non plus son effet seulement ».

Comment savoir à qui, de l'homme ou de la femme, renvoie l'adjectif possessif « sa » que nous avons mis en italiques ? Et que signifient ces propositions juxtaposées sinon que l'auteur s'évertue vainement à plagier le vingtième séminaire de Lacan dont l'essence lui échappe autant que le sens ? ⁸⁵ Toujours est-il qu'il faudrait selon l'auteur que s'accomplisse cela, qui est incompréhensible, en vue d'un objectif incertain : faut-il que les hommes « projettent *plus* sur la femme une puissance phallique et castratrice », comme l'énonce le texte ? Ou bien l'auteur, trahie par la typographie, aurait-elle voulu écrire au contraire « pour que les hommes *ne* projettent *plus* sur la femme une puissance phallique et castratrice » ?

⁸⁵ Lacan J., *op. cit.*, 1975.

Dans un cas comme dans l'autre, la seule signification qui nous paraît présenter quelque cohérence demeure que la lecture de l'ouvrage de L. Labidi suppose de la part du lecteur des « recettes [de lecture] acrobatiques » qui sont bien loin, elles, de lui promettre l'illusion, au demeurant dangereuse et déshumanisante, d'« un orgasme infini »⁸⁶.

1.2.4 *Les Mille et Une Nuits, Lecture et Sens*, d'Edgard Weber

Le dernier ouvrage que nous examinerons dans cette partie est l'ouvrage d'E. Weber intitulé : *Les Mille et Une Nuits, Lecture et Sens*⁸⁷. Cet ouvrage, le plus récent de l'auteur, ne se démarque pas des précédents, pour ce qui concerne en tous cas la façon dont il malmène la psychanalyse dont l'auteur se réclame.

Nous nous abstiendrons d'examiner ici le mauvais sort que l'auteur fait à une œuvre aussi remarquable que les *Mille et Une Nuits*. D'autres, plus qualifiés, diront mieux que nous, s'ils l'estiment nécessaire, ce qui doit en être dit. Nous nous en tiendrons donc à ce qui, dans cet ouvrage, prétend être psychanalyse.

La première remarque que nous ferons portera sur la curieuse absence du nom de Jacques Lacan dans une bibliographie et dans un discours pourtant très éclectiques. Citer Lacan ne saurait constituer une obligation ; mais, ne pas citer Lacan quand, parlant de psychanalyse, on lui emprunte ses concepts majeurs et que, plus d'une fois, l'on se risque à laisser glisser sa plume un peu à sa manière, a de quoi surprendre et doit donc être signalé.

Sous le titre de « Le Conte et la Psychanalyse », E. Weber consacre la première partie de ce nouvel ouvrage à présenter la réflexion menée par un certain nombre de psychanalystes sur le conte et sa fonction. Parlant de Freud, il écrit :

(...) [Freud] écrit encore : « *Il y a entre nos rêves typiques et les contes, la poésie, en général, des rapports fréquents qui ne sont pas dus au hasard* ». On sait par ailleurs que Freud n'a pas hésité à faire appel au conte pour expliciter le contenu des rêves. Le conte devient ainsi un outil pour décrypter le contenu

⁸⁶ Assimiler, comme le fait l'auteur, la jouissance paradisiaque sans cesse recommencée à une jouissance ininterrompue est autant une erreur logique qu'une erreur conceptuelle : si la jouissance promise au croyant dans l'islam est sans cesse recommencée, c'est bien en raison du fait qu'elle est, chaque fois, interrompue. Le septième ciel n'est pas le royaume des plaisirs mais le règne du désir.

⁸⁷ Weber E., *Les Mille et une nuits, lecture et sens*, Toulouse, Editions universitaires du Sud, 1991.

obscur du rêve, car pour Freud, il existe une certaine analogie entre la formation du rêve et la formation du conte. Le conte comme le rêve est aussi porteur d'un sens qu'il faut découvrir lentement et patiemment. Sa symbolique remonte à l'imagination populaire⁸⁸.

Si la citation attribuée à Freud par E. Weber est exacte, les conclusions qu'il en tire déforment considérablement la pensée freudienne. Quand E. Weber écrit : « Le conte devient *ainsi* un outil pour décrypter le contenu obscur du rêve, *car* pour Freud il existe »⁸⁹, c'est E. Weber, non pas Freud, qui transforme les « liens fréquents qui ne sont pas dus au hasard » entre le conte et le rêve en liens de cause à effet.

Freud, lui, reconnaît au rêve et au conte un point commun présent dans tous les discours. Il réside dans le fait que :

... deux pensées qui nous semblent n'avoir aucun lien mais qui se suivent d'une manière immédiate, forment un tout qu'il faut deviner, comme un *a* et un *b* écrits l'un près de l'autre doivent être prononcés en une seule syllabe *ab*⁹⁰.

D'autre part, si la symbolique du conte renvoie à l'imagination populaire, cela n'a jamais été selon Freud le cas du rêve, comme le prétend notre auteur. Pour Freud, le rêve est un rébus nocturne par le travail duquel un sujet donné, dans l'usage singulier qu'il fait de la langue et dans le cas particulier de son histoire, tente d'accomplir un désir conscient ou inconscient qu'il ne peut satisfaire à l'état de veille. Dans la perspective freudienne, la présence, dans ce rébus, d'éléments à caractère général appartenant à une culture donnée, voir communs à différentes cultures, fut-elle significative, ne saurait en aucun cas constituer pour le rêveur le sens de son rêve. E. Weber attribue en fait à Freud la démarche de Jung à propos duquel Freud écrivait pourtant :

Jung tenta une transposition des faits analytiques sur le mode abstrait, impersonnel, sans tenir compte de l'histoire de l'individu (...). Je ne pus pour ma part obtenir davantage que de faire renoncer *Adler*, comme *Jung*, à dénommer leurs doctrines « psychanalyse ». (...) Quand une communauté est fondée sur l'accord relatif à quelques points essentiels, il va de soi que ceux qui abandonnent ce terrain commun s'en séparent⁹¹.

⁸⁸ Weber E., *op. cit.*, 1991, p. 12.

⁸⁹ Mes italiques.

⁹⁰ Freud S., *L'interprétation des rêves*, PUF, 1980 (1^o éd. fr. 1926), p. 216.

⁹¹ Freud S., *op. cit.*, 1970, p. 66-67. Le différend qui oppose Freud à Jung est évoqué dans divers autres textes, notamment dans : Ferenczi S., Freud S., *Correspondance (1908-1914)*, Paris, Calmann Lévy, 1992 (1^o éd. Fr.), *passim*.

Au même titre que la démarche qui consiste à redonner au moi sa définition pré-freudienne, la démarche qui consiste à ramener le rêve vers l'oniromancie traditionnelle est une façon de citer Freud pour contourner son apport à la connaissance du psychisme humain. On retrouve cette démarche dans d'autres ouvrages que nous n'examinerons pas en détail. Signalons par exemple *L'Interprétation des Rêves au Maghreb* de Benjamin Kilborne⁹². Cet auteur indique clairement qu'il entend « considérer les rêves en tant qu'agrégats de symboles plutôt que comme une structure symbolique formant un "tout" »⁹³. De ce fait il précise qu'il n'aborde pas le rêve selon la perspective freudienne. Dans ce cas, on comprend mal pourquoi il propose dans son ouvrage une mise en parallèle de certains rêves interprétés par Freud avec l'interprétation qu'en proposent des oniromanciens maghrébins auxquels il les soumet. L'auteur pouvait légitimement consacrer un ouvrage à l'étude de l'oniromancie traditionnelle dans une région du Maghreb. Que signifie dès lors ce qui apparaît comme la « caution » freudienne apportée à un travail qui s'en démarque pourtant explicitement ? Notons tout de même que B. Kilborne expose nettement sa démarche, même si nous n'en saisissons pas la portée.

E. Weber, lui, à la manière de Jung, opère des sauts théoriques fondés sur des associations de thèmes ou de termes qui, par glissements successifs, dénaturent la pensée freudienne dont ils sont supposés témoigner. C'est le cas, par exemple, de l'interprétation qu'il fait de l'histoire de l'homme aux loups et de celle du petit Hans⁹⁴. Ecrire comme il le fait :

L'enfant peut également déplacer la peur fantasmatique qu'il a du père sur un animal en apparence inoffensif. *C'est tout le contenu de l'histoire*⁹⁵ de *L'Homme aux loups* et du drame du *Petit Hans*⁹⁶

reviendrait à dire (mais d'aucuns ne le diraient-ils pas ?) que l'histoire des *Mille et Une Nuits* est identique à celle de Madame Bovary, puisqu'il s'agit au départ de l'histoire d'une femme adultère. Fort de cette pseudo-démonstration, E. Weber va jusqu'à affirmer que :

⁹² Kilborne B., *L'Interprétation des rêves au Maghreb*, Paris, La Pensée Sauvage, 1978.

⁹³ Kilborne B., *op. cit.*, p. 62.

⁹⁴ Freud S., « Analyse d'une phobie chez un petit garçon de cinq ans (Le petit Hans) » et « Extraits de l'histoire d'une névrose infantile (L'homme aux loups) » in : *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1981 (1^o éd. 1954), p. 93-198 et p. 325-425.

⁹⁵ Mes italiques.

⁹⁶ Weber E., *op. cit.*, 1991, p. 14.

... le conte apparaît donc comme un excellent moyen pour l'investigation psychanalytique. Sa structure proche de celle du rêve permet ainsi de sonder l'inconscient humain⁹⁷.

Or, l'inconscient humain n'existe pas plus que n'existent, ni ne sauraient exister, réalisés et actualisés, des archétypes quels qu'ils soient. Le conte, si intéressant soit-il, ne saurait donc permettre de le sonder.

Comme les autres auteurs dont nous avons examiné les ouvrages, E. Weber présente son imaginaire comme l'expression d'une réalité scientifique objective. Ainsi, par exemple, pour expliquer le désir de Sahrayar, il évoque le commencement du monde selon la Bible, interprète ensuite la tentation à laquelle succombent Eve puis Adam, d'où il infère que l'on aura compris pourquoi Caïn assassine Abel, ce pourquoi, bien sûr, Sahrayar tue ses épouses⁹⁸.

J. Mouwannes se proposait de décrire « le fond de l'âme libanaise ». E. Weber veut pour sa part « éclairer le fond de l'âme de Shahrayar »⁹⁹. Ce qui le conduira même à se demander, au nom de Freud (!), si les rois dans les *Nuits* « inconsciemment (*sic*), ne cherchent pas dans leur épouse l'image de la mère impossible »¹⁰⁰ ...

Quand au désir, par lequel se soutient et se fonde notre humanité, E. Weber mesure avec stupéfaction qu'il a « une telle complicité avec la mort »¹⁰¹ ... Cet étonnant étonnement ne l'en conduit pas moins à affirmer que Sahrazad, celle-là qui, selon nous, parle sans cesse pour conjurer par la force du désir le meurtre qui la guette, « ne désire rien mais se fait désirer »¹⁰² ! Cette méconnaissance du désir se manifeste à nouveau quand l'auteur écrit :

Le plaisir qu'il [Sahrayâr] venait d'en tirer s'abîmait aussitôt dans l'insatisfaction de l'âme momentanément endormie par l'exacerbation des sens. Le corps ou le sexe de l'autre est un leurre subtil sur lequel vient toujours mourir le désir¹⁰³.

⁹⁷ Weber E., *op. cit.*, 1991, p. 15.

⁹⁸ Weber E., *op. cit.*, 1991, p. 47.

⁹⁹ Weber E., *op. cit.*, 1991, p. 49.

¹⁰⁰ Weber E., *op. cit.*, 1991, p. 53.

¹⁰¹ Weber E., *op. cit.*, 1991, p. 47.

¹⁰² Weber E., *op. cit.*, 1991, p. 53.

¹⁰³ Weber E., *op. cit.*, 1991, p. 54.

On peut se demander comment l'auteur, qui confond à l'évidence désir et pulsion, peut à ce point ignorer que les contes des *Milles et Une Nuits* prennent place dans une culture pour laquelle souvent « l'exercice de la sexualité était une prière, un don de soi, une charité »¹⁰⁴ et la volupté « volupté surtout de l'âme quand un être se voue à un autre au point de désirer en mourir pour ne pas avoir à quitter cet au-delà dont on ne revient pas »¹⁰⁵ ?

Il ne nous paraît pas nécessaire de pousser plus loin cette lecture. Rappelons simplement que l'ouvrage ne se démarque pas d'autres écrits du même auteur comme le montre ce dernier passage, extrait d'un ouvrage mentionné plus haut, que nous allons examiner rapidement pour finir :

Il faut introduire une différence capitale entre corps masculin et corps féminin. L'autonomie du « sujet » par rapport à son corps n'est pas la même quand il s'agit d'un homme ou d'une femme, et quand il s'agit du sexe masculin et du sexe féminin. Car l'homme se sent fondamentalement « possesseur » de son sexe ; il en use et en jouit à sa volonté. La même liberté n'existe pas chez la femme. Il est à se demander si son sexe lui appartient au même titre qu'à l'homme appartient le sexe masculin. C'est que la distance entre le « sujet » féminin et son corps est encore plus grande que chez l'homme dans le vécu quotidien¹⁰⁶.

L'homme que décrit E. Weber n'est apparemment pas le même que celui que décrivaient les auteurs que nous avons déjà cités. Chez E. Weber, l'homme - heureux homme - « se sent fondamentalement "possesseur" de son sexe ; il en use et en jouit à sa volonté » ; quand nous aurions pu croire, à lire les auteurs précédents, que l'homme avait au contraire perdu toute confiance en sa vigueur sexuelle.

Qu'ils décrivent de petits garçons craintifs et dépossédés de leur corps, opposés à un féminin tout-puissant, ou des mâles triomphants opposant leur toute-puissance à un féminin dépossédé de son corps, ces ouvrages utilisent un *farğ* ou d'inspiration psychanalytique pour renier ce qui fonde l'essence même de la démarche psychanalytique qui est, comme nous le rappelions au début de ce texte qu'« il n'y a pas d'autre bien que ce qui peut servir à payer le prix pour l'accès au désir ».

¹⁰⁴ Bouhdiba A., *op. cit.*, p. 301. A ; Bouhdiba fonde cette remarque, qui s'inscrit en faux contre un certain nombre d'idées reçues concernant l'Islam, sur diverses attestations empruntées au Coran, au *ḥadīṭ* et à la tradition théologique islamique.

¹⁰⁵ Bencheikh J. E., « Ces failles au fond desquelles... », in : *Intersignes, n° 2, Paradoxes du féminin en Islam*, Paris, Intersignes, 1991, p. 25-32, p. 32.

¹⁰⁶ Weber E., *op. cit.*, 1989, p. 218.

2. 2. Paradoxes d'*Intersignes*

Devant la qualité douteuse des ouvrages que nous venons d'examiner, l'initiative de Fathi Ben Slama¹⁰⁷ de créer les *Cahiers Intersignes* apparaissait à première vue comme une initiative qui méritait attention. Cette revue d'orientation psychanalytique lacanienne semblait susceptible de proposer, sur l'application des concepts psychanalytiques à la culture arabo-musulmane, des recherches stimulantes pour la réflexion. Malheureusement, le sérieux apparent des pages se réclamant de la psychanalyse ne résiste pas à l'examen et révèle d'importants défauts qui hypothèquent par plus d'un aspect la crédibilité du document. Nous allons nous attacher à le montrer en examinant, en fonction de leur ordre d'apparition dans le recueil, quatre articles figurant dans le second numéro consacré aux « paradoxes du féminin en islam »¹⁰⁸.

L'attention portée à la langue par Lacan¹⁰⁹ et par ceux qui s'en réclament fait qu'une partie des remarques que suscite ce numéro d'*Intersignes* sont d'ordre linguistique. Néanmoins, cette linguistique est étroitement enchevêtrée avec les concepts psychanalytiques et c'est dans cette perspective que nous l'aborderons ici.

2.1 Les Pleureuses, de Raja Ben Slama

Le premier article qui retiendra notre attention est celui de Raja Ben Slama intitulé « Les pleureuses »¹¹⁰. L'auteur s'y intéresse à la poésie féminine dans le patrimoine arabe classique dans le but d'établir qu'« un partage tacite des positions a été établi : à la femme de chanter la mort ; à l'homme de chanter l'amour »¹¹¹. Cette conclusion est, selon nous, hâtive pour plusieurs raisons.

¹⁰⁷ Auteur notamment d'un intéressant article sur la notion de «'umma ». Voir : Benslama F., « A propos de l'*Oumma*, réponse à Daniel Sibony », in : *Esprit, Les Cahiers de l'Orient*, Paris, Seuil, Juin 1991, p. 53-60.

¹⁰⁸ *Intersignes*, n° 2, 1991.

¹⁰⁹ Nous n'ignorons pas que l'approche linguistique de Jacques Lacan suscite des critiques de la part des linguistes. Notre propos ici n'est pas d'examiner cette question mais, partant de la pensée de Lacan, telle qu'il l'a définie, d'évaluer le degré d'adéquation ou d'inadéquation que présentent par rapport à elle ces articles qui s'en réclament.

¹¹⁰ Ben Slama R., « Les pleureuses », in *Intersignes*, Numéro 2, *Paradoxes du féminin en Islam*, Paris, Intersignes, 1991, p. 17-23.

¹¹¹ Ben Slama R., *op. cit.*, p. 22.

S'il est vrai que la poésie féminine, assez rare, qui nous est parvenue, est faite pour beaucoup d'élégies funèbres, s'il paraît possible de former l'hypothèse que la poésie féminine aurait été prioritairement destinée à ce domaine, en tant que fonction sociale dans les tribus, du moins à certaine époque, l'inverse n'est pas fondé. La poésie masculine portant sur le même thème, qui n'est pas toujours de commande, est trop importante pour que l'on puisse considérer absolument, comme le fait l'auteur, que c'était là le domaine réservé des femmes.

D'autre part, la démarche de l'auteur examinant, comme des entités isolées et autonomes, les quelques vers composés par des femmes pour pleurer leur bien-aimé nous paraît irrecevable. En effet, la plupart des « pleureuses » données en exemple (Layla, Butayna, Layla Al-' Ahjaliyya ...) ont eu pour aimés des poètes, pour certains illustres, qui ont chanté, parfois jusqu'à la folie, l'amour qu'ils leur portaient. Dans tous les exemples qui nous sont donnés ; à l'exception du cas particulier d'Al-Ḥansā', la seule à notre sens à laquelle peut véritablement s'appliquer ici le qualificatif de pleureuse ; il s'agit moins de femmes qui chantent la mort par opposition à des hommes qui chantent l'amour, que d'hommes et de femmes qui chantent l'amour impossible dans la vie ou dans la mort.

Il nous semble donc que l'examen des vers composés *par* ces femmes ne peut prendre sens que dans le diptyque qu'ils constituent avec les vers composés *pour* elles. Ce diptyque doit lui-même être examiné en référence au synopsis récurrent, dont les versions les plus célèbres remontent toutes au premier siècle de l'islam, synopsis selon lequel un poète meurt après avoir chanté sa bien-aimée inaccessible qui, poétesse ou pas, récite devant sa tombe un couple de vers désespérés. Nous sommes en présence d'un lieu commun¹¹² dont le caractère allégorique mériterait un examen approfondi, avant que nous ne soyons assurés d'être en présence d'une série de séquences historiques à partir desquelles on pourrait tirer des conclusions sur « un partage tacite des positions » masculines et féminines, ou sur le statut des femmes poétesses dans l'ensemble d'une culture. L'examen de ce topos dépasse largement le cadre de notre présent propos. Indiquons simplement que tous ces récits, dans lesquels la vraie amour est condamnée par avance puisqu'elle

¹¹² Voir à ce sujet : Bencheikh J. E., Miquel A., *D'Arabie et d'Islam*, Paris, Odile Jacob, 1992, p. 155-158.

n'a pas lieu d'être dans la réalité, témoignent de la vivacité du désir par-delà les contingences de cette réalité.

Ces vers et ces anecdotes nous paraissent moins définir la fonction de pleureuses de ces femmes que leur fonction d'amoureuses. Les récits entremêlés de poésie qui les concernent et concernent leurs aimés superposeut, sur un fond d'événements littéraires, sociaux et historiques, des gestes amoureux dramatiques dans lesquelles hommes et femmes versent autant de larmes.

Quant à répondre à « la question persistante : pourquoi la poétesse semblait-elle prédestinée à être une pleureuse »¹¹³ par : « La féminité de la femme ne peut être que refoulée. Car elle est un être menaçant et profane sinon impur. Par sa *fitna* (séduction), elle ne peut que distraire l'homme de Dieu »¹¹⁴, voilà qui a de quoi surprendre. Que font donc Gamīl, Qays, Tawba et tant d'autres, sinon témoigner de leur désir, c'est-à-dire reconnaître aux femmes leur féminité, fût-ce - pour certains - en les dénonçant comme tentatrices ? Mais l'on peut en venir effectivement à considérer que « la féminité de la femme ne peut être que refoulée » si l'on considère qu'il revient aux femmes de témoigner elles-mêmes de leur féminité, autrement dit si l'on soustrait les échanges humains au champ du désir.

2.2 Il a créé pour vous des Epouses, de Karima Hirt

L'article de Karima Hirt intitulé « Il a créé pour vous des épouses »¹¹⁵ s'interroge sur l'« énigme de la spiritualité féminine »¹¹⁶. Nous nous arrêterons brièvement à deux questions soulevées par cet article qui en soulève de nombreuses que nous n'aurons pas la possibilité d'aborder ici.

Notre première remarque portera sur l'interrogation de l'auteur concernant les figures maternelles dans l'islam. K. Hirt écrit notamment : « aucune mère mythique ou réelle ne paraît marquer fondamentalement l'imaginaire musulman »¹¹⁷. Affirmation à tout le moins étrange quand on

¹¹³ Ben Slama R., *op. cit.*, p. 21.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Hirt K., « Il a créé pour vous des Epouses », in : *Intersignes*, 1991, p. 49-60.

¹¹⁶ Hirt K., *op. cit.*, p. 51.

¹¹⁷ Hirt K., *op. cit.*, p. 56.

connaît, par exemple, la place de Fatima dans l'islam chiite. Certes, l'auteur évoque rapidement Fatima comme « la *mater dolorosa* aux deux fils martyrs »¹¹⁸ ce qui ne paraît pas en faire à ses yeux une « mère mythique ou réelle » qui « marque fondamentalement l'imaginaire musulman ». De plus, K. Hirt omet de mentionner dans l'énumération qu'elle fait des différents emplois de 'umm (mère) dans la tradition musulmane, la désignation de Fatima par l'expression 'ummu 'abīhā (la mère de son père), expression qui, inversant le temps et les générations, nous paraît faire de Fatima, sans réserve aucune, une figure mythique.

De même, lorsque l'auteur s'intéresse à la désignation de Aïcha par l'expression 'ummu l-mu' minīn (mère des croyants), elle omet de prendre en compte deux choses : d'une part, le fait que l'expression 'ummu l-mu' minīn désigne toute épouse du Prophète ; d'autre part, l'existence d'un lien sémantique entre le prénom de Aïcha (radical : 'YŠ; la vivante) et celui de Ḥawwā' (Eve ; radical ḤYW; la vivante). Aïcha n'est pas « une Mère des croyants de dix-neuf ans, et n'ayant jamais enfanté »¹¹⁹, ou du moins, peu importe cette réalité. Aïcha est mère des croyants parce qu'elle est l'une des épouses du Prophète et parce qu'il faut, à l'intérieur de la communauté des croyants, une figure qui, par le nom qu'elle porte, représente la vie qui se transmet dans une foi où le sacré est explicitement indissociable de la langue.

Notre deuxième remarque concernant l'article de K. Hirt, bien plus lourde de conséquences, porte sur la lecture que fait l'auteur de la présence dans le premier verset du Coran du terme *rahmān*. L'auteur écrit :

De la Mère du Livre (*Oumm el-kitāb*), la parole d'Allah le Bienfaiteur - Allah *Er-Rahman, Rahman* de *Rahma* qui signifie matrice, utérus - nous indique qu'elle est la racine céleste du Coran. Conservée au ciel, elle est l'Archétype de l'Écriture Sacrée. L'ampleur de la signification ésotérique de cette expression, *Oumm el kitāb*, ne doit pas pour autant nous éviter de relever que le Coran, écriture symbolique s'il en est, se trouve lui-même sous l'emprise maternelle¹²⁰.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Hirt K., *op. cit.*, p. 56.

Notons rapidement que *raḥmān* n'est pas dérivé de *raḥma* mais du radical triconsonantique *RḤM*; que matrice, en arabe classique, se dit *riḥm* ou *raḥim* et non *raḥma*¹²¹; qu'au vu du texte coranique lui-même l'expression '*ummu l-kitāb*' désigne les versets clairs du Coran¹²². Le propos de l'auteur ne s'en trouve pas modifié. Bien que n'ayant pas la traduction pour but, K. Hirt tombe dans le grave travers que dénonce Claude Gilliot quand il indique, commentant la traduction par André Chouraqui du premier verset du Coran (*bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīm*, traduit par : Au Nom d'Allah, le matriciant, le matriciel)¹²³ :

Il est licite de constater le lien étymologique avec la matrice ou de noter que *raḥim* désigne aussi le lien de parenté. Mais pour ce qui est de la traduction, il en va tout autrement, car le français n'a pas cette possibilité; dès lors traduire par « matriciel », c'est donner à penser que pour un auditeur arabe la connotation « matriciel » l'emporte sur la connotation « miséricordieux ». C'est tout au plus une traduction ésotérique, voire exotique. De plus, on voit mal le Coran, si sourcilieux sur l'unicité de Dieu et si prompt à dénoncer ce que l'islam considère comme « l'erreur des chrétiens », laisser place à un terme qui pourrait suggérer que Dieu engendre (matrice). Ces deux termes « matriciant, matriciel » nous paraissent non seulement malheureux, mais ils sont absolument à proscrire, si c'est le Coran que l'on veut traduire¹²⁴.

La démarche de K. Hirt qui infère de la présence du radical *RḤM* dans ce verset que le Coran se trouve lui-même sous « l'emprise maternelle » est effectivement inadmissible. D'une part, comme le souligne Claude Gilliot, parce que cette lecture est incompatible avec la structure même de l'islam. D'autre part, parce que cette lecture, incompatible avec la structure de l'islam qu'elle dénature, est tout autant incompatible avec le discours psychanalytique puisqu'elle annule le fondement même de l'ordre symbolique, de tout ordre symbolique quel qu'il soit.

Dans une perspective psychanalytique, s'il est certain que la présence dans le premier verset du Coran d'une référence matricielle fait sens, elle ne fait sens *qu'en opposition* à l'utérus et à l'emprise maternelle : à la matrice des femmes, qui fait des petits d'homme des êtres de chair, s'oppose la matrice symbolique qui en fait des êtres de parole. Certaines cultures témoigneront de

¹²¹ Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, Beyrouth, Dar Lisān Al-ʿArab, s.d., vol. 1, p. 1144a : «*Arḥimu wa-r-riḥmu baytu manbiti l-waladi*».

¹²² Coran, 111/7 : «*Huwa lladī ʿanzala ʿalayka l-kitāba minhu ʿāyātun muḥkamātun hunna ʿummu l-kitābi wa- ʿuḥaru mutaṣābihātun*».

¹²³ *Le Coran. L Appel*. Traduit et présenté par Chouraqui A., Paris, Laffont, 1990.

¹²⁴ Gilliot C., «Le Coran : Trois traductions récentes» in : *Studia Islamica*, Paris, Maisonneuve et Larose, Fascicule LXXV, 1992, p. 159-177, p. 162-163.

cette matrice symbolique par le nom divin¹²⁵, que ce nom réfère à l'unicité d'un Dieu qui ne saurait engendrer, ou à la trinité d'un Dieu *père*, ou à toute autre organisation de l'univers symbolique. Déduire de l'emploi du signifiant : matrice ou de tout signifiant s'en rapprochant que nous serions en présence d'une « emprise maternelle » revient à méconnaître - ou à nier - que l'existence des signifiants, quels qu'ils soient, est conditionnée par l'ordre symbolique.

Dès lors, prétendre au nom de la psychanalyse faire tomber l'ordre symbolique en quenouille est un exercice à tout le moins inattendu.

2.3 Le féminin négligé, de Youssef Seddik

L'article de Youssef Seddik, consacré au « féminin négligé »¹²⁶ se propose notamment d'analyser les significations de la « désinence féminine dans la langue arabe »¹²⁷.

L'auteur reprend pour cela, sans véritable réflexion linguistique, les explications traditionnellement proposées par la grammaire arabe sur le genre féminin afin de les soumettre à ses propres critères d'analyse. Or, ces explications *a posteriori* par la tradition grammaticale arabe d'un phénomène linguistique spécifique ont été rapportées à leur juste valeur par les travaux d'André Roman portant sur cette question, notamment dans un article consacré au problème « De l'accord et du pseudo-accord du féminin en arabe »¹²⁸. L'article que nous venons de citer permet d'établir clairement les failles linguistiques du système explicatif proposé par Y. Seddik. Nous y renvoyons donc le lecteur pour ce qui concerne cet aspect qu'il ne nous est pas possible d'examiner ici.

Notre propos n'est pas de reprocher à Y. Seddik de n'avoir pas eu connaissance de travaux récents portant sur la question qu'il examine mais de montrer, une fois de plus, les risques de dérive que rencontre toute tentative d'application des concepts de la psychanalyse au patrimoine arabe

¹²⁵ On notera à cet égard l'ambivalence de la structure syntaxique du premier verset du Coran qui permet de considérer que c'est aussi bien Allah que Son nom qui sont *raḥmān* et *raḥīm*.

¹²⁶ Seddik Y., « Le féminin négligé » in : *Intersignes*, 1991, p. 61-69.

¹²⁷ Seddik Y., *op. cit.*, p. 63.

¹²⁸ Roman A., « De l'accord et du pseudo-accord du féminin en arabe » in : *Annales islamologiques*, t, 25, 1990, p. 27-56.

classique ou contemporain, en l'absence d'un certain nombre de précautions méthodologiques. Car il est certain que la démarche adoptée par l'auteur de cet article souffre, et de l'absence d'une lecture linguistique sérieuse, et d'une approche psychanalytique rigoureuse.

L'auteur se livre par exemple à des généralisations qu'il ne fonde sur aucune démonstration. Ainsi, il considère que la présence du *tā' marbūṭa* dans certains termes masculins révèle « la survivance d'une invocation sacrée de la fécondité, attribut de la Mère primitive »¹²⁹. Il s'agit là d'un anachronisme flagrant dans la mesure où cette conclusion présuppose que l'emploi du *tā' marbūṭa* pour marquer le féminin serait en quelque manière une donnée originelle de la langue ce qui n'est pas le cas. L'auteur aurait-il eu raison sur le plan linguistique, cela ne justifierait pas une affirmation si catégorique que rien ne vient étayer.

De même, l'auteur présuppose, sans le démontrer, que son propre système explicatif de l'emploi du féminin en langue arabe classique correspond à une « "vision" ancienne refoulée par la grammaire »¹³⁰ au fil des siècles, qu'il considère avoir ramenée au grand jour ; tâche d'autant plus difficile que l'auteur décrit le système grammatical du féminin en arabe puis aboutit à cette conclusion sans citer un seul grammairien, fût-ce pour le contredire.

De plus, on ne peut que regretter l'absence dans l'article de citations référencées attestant de la présence dans l'usage des termes donnés en exemple. On peut, à la rigueur, admettre l'absence d'illustrations pour « les cas les plus connus »¹³¹ ; cela paraît plus fâcheux pour une expression comme *'imra'atun murğam* (femme lapidé (*sic*))¹³² dont on aurait souhaité voir au moins une actualisation.

Cette démarche anachronique, effectuée en l'absence d'une véritable étude linguistique et d'une véritable argumentation psychanalytique, si elle pose quelques questions qui ne manquent pas d'intérêt, ne saurait dès lors être convaincante.

¹²⁹ Seddik Y., *op. cit.*, p. 66.

¹³⁰ Seddik Y., *op. cit.*, p. 68.

¹³¹ Seddik Y., *op. cit.*, p. 67. L'auteur signale certains termes féminins qui ne portent pas la marque du féminin (*ḥāmil, murđi', 'āqir...*)

¹³² *Ibid.*

2.4 Le sexe absolu, de Fathi Ben Slama

Nous terminerons cette lecture par l'examen de l'article de F. Ben Slama intitulé « Le Sexe absolu »¹³³. L'auteur entend analyser le fait que, selon lui, les Arabes « n'ont plus de concept de sexe dans la langue qu'ils écrivent et parlent aujourd'hui par plusieurs dialectes »¹³⁴.

Selon l'auteur, le terme français « sexe » emblématise dans cette langue le fait que « le sexe absolu (phallus) n'est pas un sexe vrai, ne correspond pas à un sexe au sens biologique, il est la représentation inconsciente d'une catégorie si difficile à penser, celle de la coappartenance de l'identique et du différent, du Même et de l'Autre dans le genre humain et la Référence absolue »¹³⁵. Partant, l'absence d'un terme équivalent dans « la langue arabe » lui semble poser un problème grave aux locuteurs de cette langue, problème allant jusqu'à les plonger dans « la plus folle des inégalités »¹³⁶.

F. Ben Slama fonde sa démonstration sur l'évolution diachronique du substantif *farğ* qui désigne dans le Coran le sexe de l'homme et de la femme (donc l'équivalent du substantif français) et qui, dans l'usage actuel, ne désigne plus selon lui que le sexe de la femme, du moins d'après les exemples qu'il a pu recueillir¹³⁷. Pour l'auteur, *farğ* aurait été à une époque révolue l'équivalent arabe du substantif français « sexe », signification qu'il aurait perdue aujourd'hui sans qu'un autre terme ne soit venu le remplacer.

Le propos de F. Ben Slama soulève à notre avis trois critiques majeures : la première porte sur l'usage qu'il fait du concept lacanien : phallus¹³⁸. La seconde porte sur l'usage qu'il fait de la langue française comme langue-norme. La troisième enfin porte sur les caractéristiques de son approche linguistique de la langue en général et de l'arabe en particulier.

¹³³ Ben Slama F., « Le Sexe absolu » in : *Intersignes*, 1991 (2), p. 105-124.

¹³⁴ Ben Slama F., *op. cit.*, 1991 (2), p. 105.

¹³⁵ Ben Slama F., *op. cit.*, 1991 (2), p. 117.

¹³⁶ Ben Slama F., *op. cit.*, 1991 (2), p. 119.

¹³⁷ Au terme d'une « enquête » à propos de laquelle il ne donne aucune précision.

¹³⁸ Le phallus, sur la définition duquel nous reviendrons plus loin, peut être considéré dans la théorie lacanienne comme « le signifiant du désir ».

En attribuant à un unique vocable de la langue française, en l'occurrence le substantif « sexe », la fonction de témoigner à lui seul du phallus, l'auteur nous paraît fort éloigné de la définition lacanienne de ce concept qui, rappelons-le, est la suivante :

(...) le phallus (...) c'est le signifiant destiné à désigner dans leur ensemble les effets de signifié, en tant que le signifiant les conditionne par sa présence de signifiant¹³⁹.

Pour Lacan, la place de ce signifiant ne saurait être réduite à la place dans le lexique général d'une langue d'une seule de ses unités. En effet :

(...) nous tentons de saisir le désir dans les rets mêmes où Freud nous le montre fixé. Ces rets sans doute le traversent et l'articulent dans l'interrogation passionnée qui arrache le vivant, à demi-déhiscent de la vie, qu'est l'homme, à la condition du besoin, pour l'élever à la position de cette demande sans objet, que nous appelons l'amour, la haine et l'ignorance. C'est là, entre l'inconditionné de cette demande et la satisfaction dont on prétend l'étouffer, que surgit cette condition quasi-perverse en sa forme absolue qu'est le désir. Place prédestinée pour le sujet parlant pour que la Vénus aveugle de la nature y cherche dans l'angoisse son symbole vivant. Ici, le phallus, où les anciens voyaient le signe où le logos marque la vie de son empreinte, et dont ce n'est pas en vain que le mystère devait être tu, puisqu'à être dit il ne pouvait être que dégradé, nous a révélé sa fonction symbolique (. :)¹⁴⁰.

C'est donc toute l'étendue du champ sémantique d'une langue qui, selon Lacan, témoigne du phallus qui « ne peut jouer son rôle que voilé »¹⁴¹.

Or, en établissant une adéquation patente entre le substantif français « sexe » et le concept lacanien « phallus », F. Ben Slama prétend le phallus dévoilé dans la langue française qui, de ce fait, cesserait d'être une langue au sens où Lacan l'entend, puisque le phallus n'y serait plus « le signifiant destiné à désigner dans leur ensemble les effets de signifié ».

En utilisant la langue française, parce qu'elle comporte le substantif « sexe », comme une langue-norme, une langue de référence à partir de laquelle il propose une critique de la langue arabe qui ne comporterait pas l'équivalent de ce substantif, l'auteur place le lecteur, dans le même temps, devant deux affirmations également irrecevables : que la langue française est inadaptée à la condition humaine, puisque le phallus y serait dévoilé et localisé dans le substantif « sexe » ; que la

¹³⁹ Lacan J., *op. cit.*, 1966, p. 690.

¹⁴⁰ Lacan J., *op. cit.*, 1992, p. 27.

¹⁴¹ Lacan J., *op. cit.*, 1966, p. 692.

langue arabe serait inadaptée à la condition humaine puisque le phallus en serait irrévocablement absent.

L'utilisation de la langue française comme langue-norme dans une réflexion menée sur une autre langue, en l'occurrence l'arabe, n'est pas sans poser d'autres problèmes. Un premier problème, peut-être mineur, tient au fait que F. Ben Slama méconnaît la polysémie du terme français « sexe ». Il omet notamment de relever que ce terme connaît dans certains de ses emplois une évolution analogue à celle qu'il remarque s'agissant de *fārğ*. Littré note : « Le beau sexe, ou *absolument*, le sexe, les femmes »¹⁴². S'il est vrai que cette signification ne s'est pas substituée à celle que retient F. Ben Slama dans son article, elle ne peut manquer de modaliser les conclusions qu'il développe.

Mais le problème le plus grave que pose le recours à la langue française comme langue-norme tient aux implications idéologiques et scientifiques d'une telle attitude. On peut s'étonner d'ailleurs que l'auteur qui ne manque pas de signaler qu'« il n'y a pas de traduction innocente entre les civilisations »¹⁴³ construise toute sa démonstration sur une telle traduction. Reconnaître que les humains témoignent de leur humanité dans la diversité de leurs langues, c'est reconnaître corrélativement que ce témoignage peut prendre des formes diversifiées et que l'universalité, en ce domaine, est irréductiblement universalité des concepts et non de leurs modes particuliers d'actualisation. Tenter une transposition des concepts fondamentaux de la psychanalyse dans une culture autre que celle dans laquelle elle s'est développée, par simple déplacement ou projection d'éléments de structures, revient inévitablement à constater un hiatus, celui-là qui a trop souvent conduit à établir des classifications hiérarchiques des cultures.

On notera d'ailleurs, l'auteur le signale lui-même, qu'une telle approche aboutit inévitablement à des conclusions inacceptables. Évaluée selon les normes d'une autre culture, d'une autre langue, la culture arabe paraîtra forcément présenter des traits « anormaux ». C'est là selon nous le point de départ qui conduit F. Ben Slama à indiquer que la question qui est au cœur de ces interrogations

¹⁴² Littré, vol. 4, p. 5882b. Mes italiques.

¹⁴³ Ben Slama F., *op. cit.*, p. 122.

est : « comment penser du point de vue psychanalytique, la secondarité de la différence sexuelle, dans une culture, hors la folie ? »¹⁴⁴.

La troisième critique que soulève l'article de F. Ben Slama concerne les caractéristiques de son approche linguistique de la langue en général et de l'arabe en particulier. A ce sujet, plusieurs remarques s'imposent.

Si l'auteur a raison de souligner que « celui qui parle une langue ignore ce que sa langue ne nomme pas »¹⁴⁵, il convient de déterminer ce que « nommer » veut dire.

En effet, il paraît limitatif de borner la nomination au lien isolé et linéaire qu'entretiennent un signifié et un signifiant. La nomination se fait aussi, dans les champs sémantiques, au moyen de l'opposition des signifiants les uns aux autres. Dès lors, une étude sérieuse de la terminologie arabe portant sur le domaine de la sexualité en général, et sur le sexe en particulier, se devrait d'être une étude de l'ensemble des termes qui composent, dans cette langue préalablement définie, et en référence à elle, le champ sémantique concerné. On pourrait alors établir la dynamique interne propre à ce corpus. Notre conviction est qu'une telle étude ne manquerait pas de manifester que la structure de ce champ sémantique rend compte, à sa manière et tout aussi complètement que d'autres langues, des questions posées par l'auteur ; car sinon, cela reviendrait à dire que les Arabes ne sont pas des êtres parlants. La démarche de l'auteur, fondée sur un raisonnement par analogie avec la langue française, le conduit à des conclusions comme celle-ci : « Le manque du concept de sexe dans la langue arabe d'aujourd'hui, s'avère être le noyau de l'expérience délirante chez le sujet »¹⁴⁶. Si une telle proposition peut certainement être fondée s'agissant d'un locuteur singulier et d'une étude clinique singulière, il nous paraît extrêmement gênant qu'elle serve de support à une réflexion de caractère général : si « l'expression délirante chez le sujet » peut renvoyer à un sujet déterminé, parler du « manque du concept de sexe dans la langue arabe d'aujourd'hui » revêt un caractère absolu inacceptable.

¹⁴⁴ Ben Slama F., *op. cit.*, p. 113.

¹⁴⁵ Ben Slama F., *op. cit.*, p. 106.

¹⁴⁶ Ben Slama F., *op. cit.*, 1991, p. 107.

La seconde remarque concerne l'articulation de la langue arabe avec le sacré et la place du Coran dans la culture arabo-musulmane dont il est, faut-il le rappeler, le texte fondateur. Sur ce point, nous avons le sentiment que F. Ben Slama, en l'absence de toute démonstration à caractère patent, utilise comme prémisses de son raisonnement des observations qui devraient tout au plus constituer une hypothèse de travail. En effet, l'auteur paraît tendre à considérer le Coran comme un texte mort dont le lexique aurait, du moins en partie, disparu de l'usage.

Nous n'entendons pas soulever ici un débat de caractère polémique. Il nous paraît toutefois que la position qu'il adopte est en contradiction avec toute l'évolution historique de l'ensemble du corpus que l'on peut désigner par l'expression « langue arabe »¹⁴⁷, évolution qui témoigne précisément d'un effort constant, et parfois démesuré, pour assurer au texte coranique une pérennité tout à la fois symbolique et linguistique, même si cet effort est souvent tombé dans les pièges de l'imaginaire. Certes, il ne s'agit pas ici d'une question simple et l'on pourrait bien sûr nous opposer, l'auteur le note d'ailleurs, que l'accès au texte coranique et à ses signifiants est malgré tout une affaire de spécialistes, qu'en d'autres termes, on ne pourrait en aucun cas affirmer que le lexique de ce texte demeure accessible à l'ensemble des locuteurs d'une « langue arabe ».

Il n'en demeure pas moins que la langue du Coran a, pour les Arabes musulmans, un caractère sacré, voire divin. Quelle que soit l'interprétation que l'on peut proposer de ce fait culturel et de ses implications subjectives, il représente pour ceux qu'il engage un paramètre que doit prendre en compte quiconque s'interroge sur la persistance, ou la disparition, d'un terme appartenant au lexique de ce texte.

Que le substantif *farğ*, dans le sens de sexe, soit aujourd'hui un terme vivant ou un terme mort, on ne saurait traiter de cela comme on traiterait dans la langue française le fait que vendredi désignait initialement le jour de Vénus, ou qu'arriver a d'abord signifié atteindre la rive. Cela, moins parce que ce mot désigne le sexe, qu'en raison de sa présence et de sa fonction dans le texte fondateur d'une culture pour laquelle la langue est explicitement une voie d'accès au sacré.

¹⁴⁷ Par l'expression langue arabe, entre guillemets, nous désignons le corpus constitué par l'ensemble des langues dites : arabe littéral classique, arabe littéral moderne, arabes dialectaux.

Pour trancher en la matière, il faudrait préalablement, à la lumière de définitions sérieuses des mots : usage, terme vivant, terme mort, établir par une enquête pluridisciplinaire, menée dans des conditions rigoureuses, la place et la fonction effectives, notamment dans la mémoire collective, des termes absents de l'usage et présents dans le texte coranique. Toute conclusion globale précédant une telle démarche demeure selon nous irrecevable.

Mais, puisqu'une semblable conclusion n'est pas possible en l'état actuel des recherches, formons l'hypothèse que l'auteur aurait raison et que le substantif *farğ* désignant le sexe aurait bien disparu du champ linguistique arabe. Dans ce cas, la dernière remarque que soulève son approche linguistique serait encore plus justifiée : l'attention qu'il porte à l'évolution diachronique d'un terme - en l'occurrence, *farğ* - quand elle confirme son propos, disparaît quand cette même évolution diachronique d'un autre terme l'infirmes.

Parlant de la langue arabe actuelle, F. Ben Slama conteste en effet à *ğins* le sens de sexe et à *ğinsiyy* le sens de sexuel, ce au nom de la signification primitive de la racine dont ils sont dérivés. L'évolution sémantique de *ğins* ne saurait être rejetée dès lors que l'on s'inscrit dans une perspective diachronique et que l'on admet l'évolution sémantique de *farğ* : si l'on admet que l'évolution diachronique conduit dans le cas de *farğ* à une perte de contenu sémantique, il paraît difficile de récuser le fait que cette même évolution conduit à l'élargissement des significations de *ğins*.

Il est vrai, comme le souligne l'auteur, que *ğins* est également employé dans le sens de genre et *ğinsiyy* dans le sens de générique. Cet emploi n'exclut pas pour autant l'emploi de *ğins* dans le sens de sexe et de *ğinsiyy* dans le sens de sexuel, sauf à exclure la polysémie. Quant à considérer que la racine *ĞNS* signifiant « l'assonance et la ressemblance », cela implique que « c'est manifestement le registre imaginaire qui est convoqué par le *jins* »¹⁴⁸, l'argument nous paraît un peu court, D'autant plus court que l'auteur est à la recherche précisément de ce qui dirait le sexe en référence

¹⁴⁸ Ben Slama F., *op. cit.*, p. 112.

à « une bi-sexualité fondamentale », « celle de la co-appartenance de l'identique et du différent, du Même et de l'Autre dans le genre humain »¹⁴⁹.

F. Ben Slama considère comme un argument supplémentaire en faveur de sa démonstration le fait que « les notions de “relations sexuelles” ou de “rapport sexuel” ne peuvent se dire en arabe »¹⁵⁰. Présentant la liste qui établit d'après lui que « rapport sexuel » ne peut se dire en arabe, l'auteur se contente d'indiquer : « le *jama* ' désigne la copulation licite, tandis que dans la langue de l'amour, c'est plutôt le *waşl* »¹⁵¹.

Une telle affirmation aurait mérité d'être exploitée dans une orientation différente, quand on sait le tollé soulevé par l'affirmation de Lacan « qu'il n'y a pas de rapport sexuel »¹⁵². Effectivement, la langue arabe classique apporte dans ce domaine un intéressant témoignage. Pour donner sa valeur à ce témoignage, on peut regretter que l'auteur, indiquant dans une liste de termes ou d'expressions toutes les façons que cette langue a de ne pas dire « rapport sexuel », se soit contenté sur ce point d'une note, à tout le moins expéditive et ambiguë, au bas de la page 121 et qu'il ne se soit pas arrêté à l'analyse de l'opposition de ces différents termes ni, surtout, à l'emploi remarquable du *maşdar* : *waşl* (jonction, union, lien, rencontre charnelle ou spirituelle des deux amants), ce témoin linguistique patent de l'impossible quête de « l'Un de la fusion universelle »¹⁵³ et de l'impossible « désir d'être Un »¹⁵⁴. Ce terme constitue à notre sens l'un des biais par lesquels « la langue arabe » témoigne précisément, à sa manière, du sujet parlant.

L'examen de ces quatre articles figurant dans le numéro 2 de la revue *Intersignes* aboutit malheureusement à des conclusions très proches de celles auxquelles nous avait mené l'examen de certains ouvrages d'inspiration psychanalytique consacrés aux sociétés arabo-musulmanes. Le jargon psychanalytique détourné de sa vérité est appliqué à des exemples imprécis ou erronés de

¹⁴⁹ Ben Slama F., *op. cit.*, p. 113.

¹⁵⁰ Ben Slama F., *op. cit.*, p. 112.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² Lacan J., *op. cit.*, 1975, p. 53 et passim.

¹⁵³ Lacan J., *op. cit.*, 1975, p. 15.

¹⁵⁴ Lacan J., *op. cit.*, 1975, p. 12.

manière telle qu'au nom de la restauration du désir on bafoue le désir. Rendons toutefois justice à quelques-uns des textes figurant dans le numéro 2 de cette revue : c'est dans les articles n'ayant pas prétention psychanalytique mais vocation littéraire que se trouve posée de façon cruciale et vivante la question du désir. Nous pensons au texte d'Emna Bel Hadj Yahya intitulé « Le temps des paradoxes »¹⁵⁵ dans lequel l'auteur dénonce, parfois tragiquement, les méandres divers par lesquels le désir est bafoué ; aux belles pages de Jamel Eddine Bencheikh qui, dans « Ces failles au fond desquelles ... »¹⁵⁶, restitue au désir sa place en rappelant au lecteur que « L'errance d'amour conduit à un désert sans limite où rien ne peut vous abreuver »¹⁵⁷.

Faudrait-il en conclure que la transposition des concepts de la psychanalyse à la culture arabo-musulmane est une tâche impossible ? Il nous paraît plutôt que cette transposition, nécessaire et enrichissante, ne peut se faire sans un travail de fond portant sur les conditions effectives de sa réalisation et, principalement, sans le passage par un niveau d'abstraction suffisant pour dissocier définitivement les concepts fondateurs et les actualisations à partir desquelles ils ont été mis en place¹⁵⁸. Cela permettrait, dans un temps second, de les mettre à l'épreuve en examinant de nouvelles actualisations nées dans un autre ordre social et culturel. En réalité, si les documents que nous avons examinés malmènent à la fois le patrimoine arabo-musulman et l'héritage freudien, c'est dans la plupart des cas parce qu'ils ont, même quand ils s'en défendent, une norme de référence qui correspond aux actualisations dans la civilisation européenne, singulièrement française, de la théorie freudienne.

Peut-on se soustraire à ce qui peut apparaître, du fait de sa fréquence, comme un déterminisme ? Nous pensons que oui, à la condition d'en passer par une véritable ascèse de la patience, mais aussi par un travail inter-disciplinaire élargi. Cet apparent déterminisme n'est en effet que le produit d'une démarche positiviste implicite, laquelle voit dans la définition des relations humaines telle

¹⁵⁵ Bel Hadj Yahya E., «Le temps des paradoxes», in : *Intersignes*, 1991., p. 129-132.

¹⁵⁶ Bencheikh J.E., «Ces failles au fond desquelles ... » ; in : *Intersignes*, 1991, p. 25-32.

¹⁵⁷ Bencheikh J.E., *op. cit.*, p. 28.

¹⁵⁸ Notamment par le recours aux mathèmes, comme le préconise Jacques Lacan.

qu'elle se dégage aujourd'hui des discours universitaires ou idéologiques dans les sociétés occidentales, l'aboutissement forcé de toute évolution dans les relations humaines. Or rien n'est moins sûr, selon nous, et une véritable réflexion sur les spécificités de la culture arabo-musulmane doit non seulement s'inscrire rigoureusement dans la diachronie mais être menée, autant que faire se peut, à travers l'examen des relations et oppositions que l'on peut observer à l'intérieur même de cette culture, les éventuelles comparaisons ne pouvant se manifester ou prendre sens que dans une seconde étape.

En conclusion, qu'il nous soit permis d'insister sur le fait que notre souci de montrer le caractère irrecevable des applications de la psychanalyse au patrimoine arabe, telles qu'elles ont été effectuées à ce jour, tient précisément à notre conscience des problèmes qui ont pu se poser à cette culture ou qui se posent à elle aujourd'hui. Simplement, il nous paraît à la fois utopique et indigne de croire que ces problèmes peuvent trouver leur solution dans des discours imaginaires revanchards ou vindicatifs, se fixant pour objectif la restauration d'un Age d'Or, qu'il soit islamique ou occidental.

La culture arabo-musulmane n'a certes pas manqué, comme toutes les autres cultures, de piétiner le désir. Les travaux de Abdallah Cheikh-Moussa, notamment sur les eunuques ou les esclaves chanteuses¹⁵⁹ le montrent bien. Cela par une étude tournée vers les mécanismes internes du fonctionnement de cette culture à travers ses productions et ses valeurs, seul moyen d'éviter les pièges du comparatisme et des discours imaginaires. Mais l'existence dans la culture arabo-musulmane de situations tragiques, qu'il faut examiner, ne saurait justifier que nombre de chercheurs, notamment d'inspiration psychanalytique, en viennent à conclure que, de cette culture, le désir serait structurellement absent. Pour dénoncer ici une dernière fois ce présupposé irrecevable, nous choisissons, pour clore notre propos, de confier à Al-Ġazālī, si sévèrement fustigé

¹⁵⁹ Cheikh-Moussa A., « Ġāhiz et les eunuques ou la confusion du même et de l'autre » in : *Arabica*, tome XXIX, Leyde, Brill, 1982, p. 184-214. « La négation d'Eros » in : *Studia Islamica*, Fascicule LXXII, Paris, Maisonneuve et Larose, 1990, p. 71-119.

par les féministes arabes, le soin de témoigner du fait que l'islam, comme toute autre culture humaine, est organisé par la Loi et par le désir :

Par ma vie, il y a dans le désir une sagesse équivalant à l'incitation à procréer : la jouissance [éprouvée] à le satisfaire, que nulle jouissance, serait-elle perdurable, ne saurait égaler car elle avertit des jouissances promises dans les jardins [du paradis]¹⁶⁰.

¹⁶⁰ . Al-Ġazālī, *lḥyā' 'ulūm ad-dīn*, Dār Aš-Ša'b, s.d., vol. 1, p. 694 : « *wa la- 'amrī fi š-šahwati ḥikmatun 'uḥrā siwā l-irhaqi 'alā l-'ilādi wa-huwa mā fi qaḍā'i-hā min laḍḍatin lā tuwāzī-hā laḍḍatun law damat fa-hiya munabbihatun 'alā l-laḍḍāti l-maw'ūdati fi l-ġināni* ».